Der Begriff des Πρέπον in der Ethik des Panaitios

Mit Analysen von
Cicero De officiis I 93—149 und Horaz Ars poetica

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Badischen Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

eingereicht von

Lotte Labowsky
aus Hamburg

Druck von Robert Noske in Borna-Leipzig

Referent: Professor Dr. Otto Regenbogen

Die Arbeit erscheint gleichzeitig selbständig in Buchform im Verlag von Felix Meiner in Leipzig

Inhalt

Cicero
De officiis I, 93—151

Einleitung

Die Bedeutung des Stoikers Panaitios beruht nicht so sehr auf einer besonderen Tiefe oder Originalität seiner Spekulation als auf seiner historischen Rolle als hervorragender Vermittler griechischer Philosophie — und darüber hinaus theoretischen Denkens überhaupt — an die Römer. Es wurde in Untersuchungen über die Rezeption griechischen Geistesguts in Rom wiederholt gezeigt [1]), wie sein Einfluß auf den Einzelgebieten der Ästhetik und Rhetorik, der juristischen und politischen Theorie wirksam war; vor allem aber ist wieder und wieder hervorgehoben worden, wie groß der Anteil seiner Lehre an der Entstehung jener, durch den Begriff der h u m a n i t a s gekennzeichneten, geistigen Haltung gewesen ist, die von der Zeit des Scipionenkreises bis zu der des Augustus für die Ideologie des Römertums mehr und mehr bestimmend wurde.

Es ist nun gleichsam von symbolischer Bedeutung, daß dieser Mann, der das r ö m i s c h e Denken in so tiefgreifender Weise beeinflußt hat, unter den griechischen Philosophen zugleich «der letzte Vertreter echt h e l l e n i s c h e n Empfindens» [2]) war. In keinem griechischen Denker nach ihm war das hellenische politische Tugendideal, von dem die ethische Diskussion der Griechen ihren Ausgang genommen hat, mehr so lebendig wie in ihm. Nur weil sein Philosophieren noch von den ursprünglichen Antrieben des hellenischen Denkens gespeist ist, ist es ihm möglich, die entgegengesetzten Positionen, die in der Entwicklung der Philosophie durch die Antithetik des griechischen Geistes entstanden waren, momentan zu überbrücken und eine Synthese zu schaffen, die zwar notwendig die tiefere philosophische Problematik unberührt läßt, aber doch mehr ist als eine bloß äußerliche Harmonisierung widerstreitender Dogmen, da in ihr ein wirklich innerlich Einheitliches: das ur-

[1]) Es seien hier nur erwähnt: R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßb. Festschr. 1907; derselbe, Scipio Aemilianus und die stoische Rhetorik, ebd. 1901; E. V. Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911; G. C. Fiske, Lucilius and Horace, Univ. of Wisconsin Studies in Lang. a. Litt. VII (1920) S. 72 ff.; J. Heinemann, Die metaphysischen Schriften des Poseidonios, Bd. I (Breslau 1921) S. 26 ff., Bd. II (Breslau 1928) S. 1 ff.

[2]) U. v. Wilamowitz, Staat und Gesellschaft der Griechen, Berlin 1910, S. 146.

sprüngliche, aller dialektischen Zerspaltung vorausgehende Lebens- und Wertgefühl der Hellenen seinen späten Ausdruck findet.

Dieser überindividuelle Gehalt der Panaitischen Philosophie läßt die Breite und den Nachdruck ihrer Wirkung auf die Römer begreiflich erscheinen, er bildet jedoch naturgemäß eine Erschwerung, wenn es sich darum handelt, die Panaitios eigentümliche Weise der systematischen Formung des philosophischen Erbgutes herauszustellen.

Da uns durch das Schicksal der Überlieferung eigene Werke des Panaitios nicht erhalten sind, müssen als Hauptquelle für seine Philosophie die ersten beiden Bücher von Ciceros Schrift De officiis angesehen werden, die nach Ciceros wiederholter eigener Angabe [3]) auf dem Werke des Panaitios *Περὶ τοῦ καθήκοντος* beruhen. Da wir außer ihnen kein zusammenhängendes literarisches Ganze haben, von dem wir mit Bestimmtheit wissen, daß es auf Panaitios zurückgeht, müssen diese Bücher immer die wichtigsten Anhaltspunkte für eine Rekonstruktion der Ethik des Rhodiers bilden und — zusammen mit den doxographischen Nachrichten über seine Lehre und den spärlichen wörtlichen Fragmenten — das Hauptkriterium darstellen für die Beurteilung der Frage, ob und wo in anderen Werken des griechischen und lateinischen Schrifttums Panaitisches Gedankengut zugrundeliegt.

So hat man sich auch immer, wenn es sich um eine Darstellung der Philosophie des Panaitios handelte, auf diese Bücher gestützt; vor allem R. Hirzel in seiner «Entwicklung der stoischen Philosophie» [4]) und A. Schmekel in seiner «Philosophie der mittleren Stoa» [5]). Während Hirzel sein Augenmerk vor allem auf die «Dogmengeschichte des Stoizismus» gerichtet hat, so daß er die einzelnen Philosophen hauptsächlich in Bezug auf ihre Stellungnahme zu gewissen feststehenden Grundfragen untersuchte, um diese als Symptome einer Entwicklung auszuwerten, deren Verlauf als Ganzes dem Verfasser unverrückbar sicher steht, geht Schmekels Interesse mehr auf die Darstellung der einzelnen Systeme, wie er sie in ihrer Einheit wiederzugeben sucht. Aber diese Einheit stellt sich wiederum dar als eine Summierung von Einzelentscheidungen, ohne daß die philosophische Individualität in den systembildenden Motiven und tragenden Begriffen erfaßt würde.

Wenn diese an die antike Doxographie anschließende Methode ihre Berechtigung darin hat, daß auch ein selbständiger Denker dieser späten Epoche seine Fragestellungen vorgeformt fand durch die lange Tradition der Mächte, die das griechische Denken gebildet hatten, durch Philosophie, Sophistik und Rhetorik, und wenn sie bei einem Philosophen wie Panaitios, der, wie wir andeuteten, in mehr als einer Hinsicht eine zusammenfassende und abschließende Rolle gespielt hat, noch am ehesten sinnvoll erscheinen konnte, so sind doch andererseits die Fragenkomplexe entsprechend der Individualität des Philosophen jeweils um

---

[3]) Über Art und Grenzen der Benutzung des Panaitischen Werkes geben besonders folgende Stellen Aufschluß: Cicero ad Att. XVI 11, 4; De officiis I 7; 152; II 16; 60; III 7; 33 ff.

[4]) Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften Teil II_1, Leipzig 1892.

[5]) Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.

ein anderes Zentrum geordnet, und es entsteht deshalb die Aufgabe einer Interpretation, durch die nicht nur das Material der «Lehrstücke», sondern ihre Gewichtsverteilung und innere Ordnung erfaßt wird [6]).

Die Vorbedingung hierfür ist in unserem speziellen Fall eine sorgfältigere Unterscheidung von Cicero und Panaitios innerhalb der Bücher De officiis, als Hirzel und Schmekel sie für nötig hielten:

Während Hirzel überhaupt den gesamten Inhalt der beiden ersten Bücher, soweit nicht Cicero ausdrücklich das Gegenteil erklärt, mit dem Werke des Panaitios gleichsetzt [7]), nimmt Schmekel eine etwas vorsichtigere Sonderung vor [8]); aber seine Unterscheidungen zwischen Panaitios' Lehre und den Ciceronischen Zutaten beschränken sich auf eine recht summarische Sichtung des Materials, ohne daß er die tendenziösen Umbiegungen des Übernommenen und die Entstellungen durch das spezifisch Ciceronische Ethos in Erwägung zieht. Auch er betrachtet das Werk des Cicero als eine — zwar gekürzte und römisch gefärbte, aber im wesentlichen treue — Neuausgabe desjenigen des Panaitios. Und doch gelten von keinem anderen Werke so sehr die Worte, mit denen Hermann Usener den Wert der philosophischen Schriftstellerei Ciceros für die Rekonstruktion der griechischen Originale charakterisierte [9]): «At nego Ciceronem eum fuisse, qui philosophum Graecum veritatem spinosa arte exputantem et in viscera rerum penetrantem sequi aut vellet aut posset: Foro natum erat hoc ingenium, non scholae.»

Eine andere Zielsetzung als die philosophiegeschichtlichen Werke haben die Arbeiten von Chr. Jungblut [10]), die sich das Verstehen der Ciceronischen Schrift als solcher, und darüber hinaus an manchen Stellen die mehr ins Einzelne durchgeführte Sonderung von Ciceros und Panaitios' Gedankengängen zur Aufgabe machen. Hier aber werden die z. T. wertvollen Interpretationen zu keinem zusammenfassenden Ergebnis in Bezug auf das Werk des Panaitios ausgewertet.

Wenn nun in der folgenden Untersuchung die Scheidung zwischen Cicero und Panaitios zunächst an dem begrenzten Abschnitt des ersten

---

[6]) Diese Aufgabe versucht das aufschlußreiche Buch von Basile N. Tatakis, Panétius de Rhode (Paris 1931), zu lösen, das uns erst nach Abschluß dieser Arbeit zu Gesicht kam. Trotz seiner anregenden Darstellungsweise und mancher zutreffenden Charakteristik werden wir in der folgenden Untersuchung nicht weiter auf dies Buch einzugehen haben. Eine philosophisch-systematische Synthese, wie sie Tatakis anstrebt (S. 44), ist sinnvoll erst möglich, wenn durch philologische Einzelinterpretation der Quellen ein fester Grund für die philosophiegeschichtliche Betrachtung gelegt ist. Ein synthetisches Verfahren, das nicht von einem Element der Analyse begleitet wird, ist stets der Gefahr unhistorischer Konstruktion ausgesetzt, und auch die richtigen Ergebnisse, die so gewonnen werden, haben ein Moment des Willkürlichen in sich.

[7]) a. a. O. II_2 S. 721 ff.

[8]) a. a. O. S. 18 ff.

[9]) Epicurea, Berlin 1887 Praef. p. LXV.

[10]) Die Arbeitsweise Ciceros im ersten Buch über die Pflichten. Progr. des Lessing-Gymnasiums, Frankfurt 1907 (Jungblut I); derselbe, Cicero und Panaetius im zweiten Buch über die Pflichten, ebd. 1910 (Jungblut II).

Buches De officiis, der vom Decorum handelt (§§ 93—151), versucht wird[11]), so geschieht dies aus zwei Gründen:

Auf der einen Seite wird jede Beschäftigung mit der Ethik des Panaitios — sie mag ihren Ausgangspunkt nehmen, wo sie wolle — immer wieder auf diesen Begriff hingeführt, so daß es deutlich wird, daß wir hier das Zentrum seiner Lehre vor uns haben, von dem aus sie im ganzen überschaubar sein muß. Es schien also zweckmäßig, mit der Rekonstruktion an dieser Stelle des Systems einzusetzen, weil sich von hier aus gewisse Orientierungspunkte für die weitere Quellenanalyse ergeben müssen. Auf der anderen Seite ist gerade die Lehre vom Decorum charakteristisch für die historische Stellung des Panaitios: Ein Symptom für seine zugleich abschließende und begründende Rolle bildet die Tatsache, daß in gewissen termini seines Systems noch einmal der ganze Reichtum von Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes zusammengefaßt scheint, den es im Laufe einer langen Entwicklung, in der gedankliche Klärung und Entfaltung der sprachlichen Nuancen miteinander wuchsen, erhalten hatte. Ins Römische übertragen sind dann diese Begriffe gleichsam neu und erfüllt von einer autoritativen Schlagkraft, die ihnen im Griechischen, wo sie von der jahrhundertelangen Diskussion beladen scheinen, nicht mehr eignete.

Dies läßt sich vor allem an dem Begriff des *πρέπον* (Lat. Decorum) beobachten. Dieser Begriff, der — wie wir später zeigen werden[12]) — schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts eine gewisse terminologische Verfestigung erfahren hat, erhielt durch Panaitios seinen endgültigen Inhalt[13]), und ist dann in der Ciceronischen Prägung — zum Teil durch Vermittlung der kanonischen Ethik (Ambrosius) — zum europäischen Allgemeingut geworden.

Wir wollen uns jedoch im folgenden nicht auf die Begriffsgeschichte des *πρέπον* im einzelnen einlassen[14]), sondern zunächst nur versuchen, seine Funktion innerhalb der Panaitischen Philosophie zu bezeichnen.

Es muß an dieser Stelle noch vorausgeschickt werden, daß die Analyse der Ciceronischen Schrift mit gewissen Schwierigkeiten zu rechnen hat, die sich aus dem besonderen Zustand dieses Werkes ergeben: es weist an vielen Stellen grammatikalische und stilistische Unebenheiten auf, die bisweilen so schwerwiegend sind, daß der Gedankenzusammenhang völlig zerstört scheint. Diese Schwierigkeiten haben frühere Interpreten[15]) auf die Annahme von Interpolationen geführt, während der

---

[11]) Wir werden diesen Abschnitt im folgenden stets als das «Kapitel vom Decorum» bezeichnen.

[12]) Vgl. unten S. 103 ff.

[13]) Vgl. R. Philippson, Das Sittlichschöne bei Panaitios, Philologus 85 = N.F. 39 (1930) S. 357 ff.

[14]) Eine solche Untersuchung erübrigt sich jetzt vollends durch das — nach Abschluß der vorliegenden Dissertation erfolgte — Erscheinen der Arbeit von M. Pohlenz, *Τὸ πρέπον* (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1933 Heft 1, S. 53 ff.), der eine Analyse von Cicero De officiis demnächst folgen wird.

[15]) Vor allem A. Weidner, Die Interpolationen in Cicero De officiis, Progr. Magdeb. 1872.

Herausgeber der neuesten Ausgabe des Werks, C. Atzert[16]), auf den eigentümlichen Charakter der anstößigen Stellen hinweisend, die These wahrscheinlich machte, die Unstimmigkeiten in diesem Werke Ciceros seien darauf zurückzuführen, daß es einer letzten Bearbeitung nicht mehr unterzogen worden sei, so daß bei der — wahrscheinlich posthumen — Herausgabe ein noch ungeordnetes Manuskript vorgelegen habe, dessen Text mit Randbemerkungen, Doppelfassungen, Verbesserungen usw. vollständig wiedergegeben wurde.

In seiner Rezension der Atzertschen Ausgabe hat dann A. Lörcher[17]) einige skeptische Einwände erhoben, die sich nicht so sehr gegen die These der Unfertigkeit des Ciceronischen Werks richten — diese Frage wird in vorsichtiger Weise offengelassen — als vielmehr gegen die Behandlung der Stelle De off. II 23[18]), die den Ausgangspunkt der Atzertschen Beweisführung bildet. Die methodologischen Einwände Lörchers verallgemeinernd hat dann S. Häfner[19]) die Atzertsche These in ihrem vollen Umfang geleugnet, ohne sich jedoch mit den inzwischen erschienenen Arbeiten A. Goldbachers[20]) auseinanderzusetzen, der — unab-

---

[16]) M. Tulli Ciceronis scripta, Fasc. 48, rec. C. Atzert, Lips. 1923, Praef. p. XXII sqq.

[17]) Bursian, 1926, S. 56 ff.

[18]) Überliefert ist hier: 1. in Z: *«Nec vero huius tyranni solum, quem armis oppressa pertulit civitas + apparet cuius maxime portui + interitus declarat, quantum odium hominum valet ad pestem.»* — 2. in X: *«Nec vero ... civitas paretque cum maxime mortuo interitus declarat ...»* 3. in den Deteriores fehlen die Worte:: *«apparet ... portui»*, bzw. *«paretque ... mortuo»* ganz. — Es scheint, daß Atzert sich hier von seiner, in dieser Stärke nicht gerechtfertigten, Vorliebe für den Überlieferungszweig Z hat zu weit führen lassen, wenn er die Lesart von X (das in manchen Fällen doch überraschend gute Überlieferung bewahrt hat — vgl. Atzert praef. XIV) mit der Begründung abtut, die Worte *«paretque ... mortuo»* seien hier nicht am Platze, es handle sich um den Tod des Tyrannen, nicht um den Untergang des Staates. Die von Atzert selbst angeführten Stellen ad Fam. 12, 1, 2 *«adhuc ulta suas iniurias est per vos i n t e r i t u t y r a n n i ... an quod e i m o r t u o p a r e t , quem vivum ferre non poterat?»* Ep. Brut XII 5 (Brutus an Cicero) *«... cuius i n t e r i t u quid gavisi sumus, si m o r t u o nihilo minus s e r v i t u r i e r a m u s ?»* Or. Phil. I 24 *«De exilio reducti a m o r t u o , civitas data ... a m o r t u o ... sublata vectigalia a m o r t u o ...»* zeigen, wie sich der Gedanke *«paremus mortuo»* bei den enttäuschten Republikanern festgesetzt hatte. — Die Worte *«paretque ... mortuo»* sind also p s y c h o l o g i s c h an dieser Stelle sehr wohl verständlich, wenn sie auch l o g i s c h nicht hierher gehören. Ihr assoziativer Charakter drückt sich ja auch in der nachlässigen Art der grammatikalischen Anknüpfung aus. — Wenn man dagegen mit Atzert versucht, die Lesart Z der Rekonstruktion des Archetypos zugrunde zu legen, so ist schwer vorstellbar, wie die Lesart X zustandegekommen sein sollte: Die Annahme einer Interpolation — die doch die Bekanntschaft des Interpolators mit den oben angeführten Stellen der Ciceronischen Korrespondenz voraussetzte — ist bei der geringen Vertrautheit des späten Altertums und des Mittelalters mit den Ciceronischen Episteln schwer zu verteidigen. Es scheint uns daher, daß wir die Überlieferung von X halten müssen. Die Art, wie hier mitten im Triumph über Caesars Ermordung sich — gleichsam gegen Ciceros eigenen Willen — der Gedanke an die Vergeblichkeit dieser Tat vordrängt, ist übrigens psychologisch äußerst aufschlußreich.

[19]) Die literarischen Pläne Ciceros. Diss. München 1927, S. 67.

[20]) Zur Kritik von Ciceros Schrift De off. I u. II; Abhandlung d. Wien. Akad., Phil.-Hist. Kl., 1921 und 1922.

hängig von Atzert und auf weit reichhaltigeres Material gestützt — ebenfalls zu dem Ergebnis gelangt ist, daß die Ciceronische Schrift als unvollendet zu betrachten ist.

Es ist hier zunächst zuzugeben, daß der Ausgangspunkt der Atzertschen Argumentation, die Behandlung von II 23, unglücklich gewählt ist, und daß A. Lörcher nicht widersprochen werden kann, wenn er in diesem speziellen Fall von einer unzulässigen Vermengung von Textkritik und Editionsgeschichte spricht.

Dagegen scheint uns Atzerts Beurteilung der beiden in zwei verschiedenen Versionen erzählten Geschichten I 36—40 und III 113—115 richtig; Sonderbarkeiten dieser Art oder monstra wie — um auf einige nicht in unserem Abschnitt vorkommende Stellen hinzuweisen — I 81—82; 92 sind durch einen bloßen Hinweis auf die «Eile und Flüchtigkeit» der Ciceronischen Arbeit nicht erklärt.

Jedoch ist die Frage nach der Vollendung der Ciceronischen Schrift allein durch die Heranziehung isolierter Stellen, an denen der Sinnzusammenhang oder die grammatikalische Konstruktion in völlig untragbarer Weise zerstört ist, nicht zu lösen: erst wenn man sich eine Vorstellung von dem stilistischen Gesamtcharakter der Schrift geschaffen hat, ist ein Maßstab für die Beurteilung dieser extremen Fälle gewonnen. Aus dieser Erkenntnis heraus hat daher G. Rudberg [21]) den Stilcharakter des Werks einer Untersuchung unterzogen und ist, indem er eine Fülle von Beobachtungsmaterial kompositioneller, stilistischer, grammatikalischer Art vorlegt, zu dem Ergebnis gekommen, daß große Partien von De officiis in einem ausgesprochenen «Konzeptstil» abgefaßt seien. Er bejaht also die Unfertigkeit des Werks, wenn er auch betont, daß im einzelnen nicht immer auszumachen ist, ob es sich um eine primäre oder eine sekundäre Korruptel handelt.

Wir wollen nun nicht die einzelnen von den Interpreten als Symptome der Unfertigkeit verwerteten Stellen nochmals diskutieren, sondern zunächst mit der inhaltlichen, auf Rekonstruktion der Panaitischen Vorlage in den §§ 93—148 zielenden Untersuchung einsetzen, um so durch die detaillierte Betrachtung des Gedankenaufbaus in einem begrenzten Abschnitt zugleich die Arbeitsweise Ciceros in diesem Werke zu beleuchten.

Analyse von Cicero, de officiis §§ 93—151

§ 93 Der letzte «Teil» der Tugend umfaßt «Sittsamkeit, gleichsam den äußern Schmuck des Lebens, Mäßigung, Ordnung, die Beruhigung aller Leidenschaften und überhaupt das Maßhalten». Hiermit ist der Inhalt der vierten Kardinaltugend, der *σωφροσύνη*, umschrieben.

In den Umkreis dieser Tugend gehört nun der Begriff des *πρέπον*, für den Cicero als lateinischen Terminus «Decorum» bestimmt. Die folgenden Ausführungen (§§ 94—99) dienen der Verdeutlichung dieses

---

[21]) Ein Cicero-Konzept, Zu De officiis I, Symbolae Osloenses 1930, Fasc. IX. p. 1.

Begriffs. Zunächst wird die Behauptung aufgestellt: Decorum und Honestum sind nicht voneinander zu trennen; was sich ziemt, ist sittlich; was sittlich ist, ziemt sich. Den Unterschied, «der leichter zu erkennen als zu erklären ist», bestimmt Cicero folgendermaßen: Honestas und Decorum verhalten sich so, daß jene «vorangegangen» (antegressa) sein muß, dann erscheint das Decorum. Die Erscheinung des πρέπον ist also nicht nur mit der speziellen Tugend, die hier erörtert werden soll, notwendig verbunden, sondern auch mit den drei übrigen: in jedem Pflichtgebiet ist das richtige Verhalten auch geziemend, das falsche — wie es an sich «häßlich» (turpe) ist — auch unziemlich. § 94

Innerhalb des § 95 bietet sich eine Reihe von Schwierigkeiten: § 95

1. In dem Satze «Quare ... promptu» wird durch die Konjunktion «quidem» eine Antithese eingeleitet, die weder in diesem, noch im folgenden Satze zu Ende geführt wird.

2. Die asyndetische Anknüpfung des Satzes «ut venustas ... distinguitur» widerspricht Ciceronischem Sprachgebrauch.

3. Die Gedankenführung bewegt sich in einer eigentümlich schwerfälligen Weise im Zickzack: Der Satz «Quare ... promptu» formuliert explicite und in abschließender Weise denselben Gedanken, der dann durch die Sätze «est enim quiddam ... cogitatione distinguitur» nochmals umständlich und mit Hilfe eines Vergleichs auseinandergesetzt wird.

A. Goldbacher [1]), der zuerst auf diese Schwierigkeiten aufmerksam gemacht hat, hat darauf hingewiesen, daß wir einen glatten Zusammenhang gewinnen, wenn wir die Sätze «est enim ... distinguitur» herauslösen. Da der Gedanke, den sie enthalten, bereits in dem vorhergehenden Satz ausgesprochen ist, sind sie seiner Ansicht nach entbehrlich. Stilistisch würde auf diese Weise aller Anstoß behoben, da das «autem» im Beginn von § 96 dem «quidem» entspräche wie das δὲ dem μέν· Goldbacher betrachtet die Sätze «est enim ... distinguitur» als eine nicht in den Text hineingearbeitete nachträgliche Randnotiz Ciceros, die vom Herausgeber des Werkes hier eingefügt worden sei, und wertet die ganze Stelle als ein Symptom für den unfertigen Zustand des Ciceronischen Werkes.

Wir möchten uns diesem Urteil im wesentlichen anschließen und betrachten es vor allem als erwiesen, daß die Sätze «quare ... promptu» und «est autem ... honestatis» in der oben bezeichneten Weise zusammengehören. Nur in einer Hinsicht scheint es uns nötig, Goldbachers Urteil zu modifizieren: Die Sätze «est enim ... distinguitur» geben zwar logisch nichts Neues, trotzdem stellen sie nicht eine bloße «Variante» desselben Inhalts dar, sondern enthalten in dem Vergleich mit der Schönheit und Gesundheit des Körpers die einleuchtendste und vollkommenste Formulierung des Gedankens, der die §§ 93—95 beherrscht. Wir möchten daher nicht mit Goldbacher annehmen, daß Cicero diese Sätze erst nachträglich — angeregt durch eine Verwendung desselben Bildes in § 98 (die im übrigen doch eine ganz andere Wendung des Motivs darstellt) — sich angemerkt habe, und glauben vielmehr, daß ihnen von

[1]) Aloys Goldbacher, Zur Kritik von Ciceros Schrift De officiis I S. 19 f.

vornherein eine Funktion im Gedankenaufbau unserer Stelle zukommt, wenn diese auch stilistisch noch nicht völlig herausgearbeitet worden ist.

Wir gewinnen diesen Gedankenaufbau, indem wir den Satz «quare ... promptu» an das Ende des § 95 stellen. Der Gedankengang ist dann folgender:

In den Sätzen «itaque non solum ... ut turpe sic indecorum (§ 94)» wird die Behauptung: «quidquid est enim, quod deceat, id tum apparet, cum antegressa est honestas» in der Weise begründet, daß für jede einzelne Tugend die Identität von πρέπον und ἀγαθόν nachgewiesen wird. Dabei wird von der doppelten Bedeutung der Worte «turpe» (= schimpflich und = häßlich) und «decorum» (= geziemend und = schön) ausgegangen, d. h. es wird auf die sich im Sprachgebrauch ausdrückende allgemeine Erfahrung Bezug genommen. Das Ergebnis dieses Verfahrens faßt der Satz zusammen «est enim quiddam, idque intellegitur in omni virtute, quod deceat; quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari», indem er auf das Phänomen, daß jede Tugend eine ästhetische Wirkung besitzt, hinweist. Nach diesem gleichsam empirischen Nachweis findet das Verhältnis von Honestum und Decorum — ihre substantielle Identität, sowie ihre begriffliche Unterscheidung als Wesen und Erscheinung — seinen endgültigen und zusammenfassenden Ausdruck in dem Vergleich mit der körperlichen Schönheit und Gesundheit. Der Satz «quare ... promptu» zieht nun das Facit aus der hier abgeschlossenen Gedankenreihe und vermittelt den Übergang zum Folgenden.

Die Voraussetzung dieser Umstellung ist, daß wir — ebenso wie Goldbacher — den Zustand dieser Stelle als symptomatisch für die Unfertigkeit des Ciceronischen Werkes und die Unübersichtlichkeit seines nachgelassenen Manuskripts ansehen. Die Differenz gegenüber der Auffassung Goldbachers bezieht sich im wesentlichen auf die W e r t u n g der Sätze «est enim ... distinguitur»; die Gegebenheiten des Textes können also hier nicht ausreichen, um zu einer objektiven Sicherheit zu gelangen: Darüber, ob nach Ciceros Auffassung diese Sätze für den Zusammenhang unentbehrlich waren, kann man, besonders wenn man sein Kürzungsverfahren an anderen Stellen des Werkes in Betracht zieht kein absolut sicheres Urteil fällen; daß sie aber in den z u g r u n d e l i e g e n d e n G e d a n k e n z u s a m m e n h a n g hineingehören, scheint uns durch die Rekonstruktion erwiesen und wird sich im folgenden bestätigen.

§ 96 Es werden nun zwei Arten des Decorum unterschieden: ein generelles und ein spezielles. Das erste, «übergeordnete», wird folgendermaßen definiert: «Decorum ist, was dem Vorrang des Menschen entspricht in dem, worin seine Natur sich von der der übrigen Lebewesen unterscheidet.»

Diese Definition muß zunächst genauer betrachtet werden: ein wesentliches Moment bildet hier das «Unterschiedensein» des Menschen von den übrigen Lebewesen. Damit wird deutlich zurückgewiesen auf den Abschnitt I 11—15, der das Hauptstück der Einleitung der auf

---

[1a]) Vgl. unten S. 19, 25.

Panaitios zurückgehenden Partie des ersten Buches darstellt. Es wird dort in einer für die stoische Auffassung der «Ethik des naturgemäßen Lebens» typischen Weise die Sittlichkeit aus der menschlichen Natur abgeleitet, indem die vier Kardinaltugenden als Ausdruck einer stufenweisen Entfaltung der menschlichen Vernunftnatur charakterisiert werden. Wenn man nun nach dem Prinzip fragt, nach dem diese Manifestationen der menschlichen Natur als solche erkannt werden, so tritt uns immer wieder jenes Moment des «Unterschiedenseins» [2]) entgegen: als menschliche Natur im eigentlichen Sinne ist hier — in völliger Übereinstimmung mit der Lehre Chrysipps — nur das Spezifische, das ihr a l l e i n eignet, gefaßt.

Die «forma honestatis», die schließlich (§ 15) als Synthese und als Überhöhung dieser einzelnen Manifestationen erscheint, ist also nichts anderes als der Inbegriff dessen, was der menschlichen Natur in ihrem Vorrang vor den anderen Geschöpfen angemessen ist. Wenn es daher an unserer Stelle vom Decorum im «übergeordneten Sinne» heißt «in omni honestate versatur», so müssen wir «omnis honestas» mit «Sittlichkeit als Ganzes» (der Gegensatz ist singul a e partes) interpretieren und als Synonym für «forma honestatis» fassen. M. a. W. das Decorum im übergeordneten Sinne ist ein Attribut des Honestum an sich.

Es erhebt sich hier sogleich die folgende Frage: In den §§ 93—95 ist wieder und wieder als eine wesentliche Eigenschaft des Decorum überhaupt bezeichnet worden, daß es «in Erscheinung trete»; von der «forma honestatis» dagegen ist ausdrücklich gesagt, «sie könne mit Augen nicht geschaut werden» (§ 15). Wir stehen hier also vor dem Paradox, daß das Decorum im übergeordneten Sinne einerseits ein Attribut einer sinnlich nicht wahrnehmbaren Idee darstellt, andererseits nur in der Erscheinung wirksam gedacht werden kann. Auf diese Schwierigkeit, deren Lösung sich im folgenden ergeben wird, wollen wir an dieser Stelle nur hinweisen; wir wenden uns nun zu der Definition des «untergeordneten» Decorum:

Dieses Decorum «bezieht sich auf die einzelnen Teile des Sittlichen; seine Definition ist: «Decorum ist, was so mit der Natur übereinstimmt, daß moderatio und temperantia sichtbar werden mit einem gewissen freien Anstand.»

Diese Charakteristik deckt sich im wesentlichen mit der Umschreibung der σωφροσύνη in § 93. Sie setzt sich aus zwei Momenten zusammen: der Erscheinung von temperantia und moderatio — wie dies zu verstehen ist, wird später klar werden — und der «species liberalis».

---

[2]) Vgl. 11 «. . . *Sed inter hominem et beluam hoc maxime i n t e r e s t . . .*» 13 *Inprimisque h o m i n i s est p r o p r i a veri inquisitio atque investigatio . . .* 14 *Nec vero illa parva vis naturae est rationisque quod u n u m h o c a n i m a l sentit, quid sit ordo.* — Vgl. die akademische Polemik gegen die Einseitigkeit dieser Auffassung: Cicero De Fin. IV 28 «*Chrysippus autem exponens d i f f e r e n t i a s animantium ait alias earum corpore e x c e l l e r e, alias autem animo, non nullas valere utraque re; deinde disputat, quod cuiusque generis animantium statui deceat extremum. Cum autem hominem in eo genere posuisset, ut ei tribueret animi e x c e l l e n t i a m, summum bonum id constituit, non ut e x c e l l e r e animus, sed ut n i h i l e s s e praeter animum videretur.* Vgl. § 34 ibid.

Die Bedeutung dieses Ausdrucks [3]) wird in § 141 deutlicher bestimmt, wo dasjenige, «was sich auf den freien Anstand und die Würde bezieht» (quae pertinent ad liberalem speciem atque dignitatem) behandelt wird. Der Zusammenhang dort ergibt, daß hiermit die für einen Freien, insbesondere für einen Vornehmen, schickliche Eleganz und Würde der äußeren Repräsentation gemeint ist, und daß unter dieser Bezeichnung im wesentlichen derjenige Pflichtenkreis zusammengefaßt ist, den Aristoteles der *μεγαλοπρέπεια* [4]) unterstellte: es handelt sich um die Wahrung des *πρέπον ἐν μεγέθει*, d. h. einer Angemessenheit in denjenigen Dingen, die über den bloßen Nutzen hinausgehen und dem S c h m u c k des Daseins dienen. «Species liberalis» bezeichnet also dieselbe Seite des Decorum, die oben (§ 93) als «ornatus vitae» charakterisiert wurde.

Das Decorum im engeren Sinne ist also seinem Inhalt nach identisch mit dem Betätigungsfeld der vierten Kardinaltugend. Deshalb wirkt es zunächst als logischer Fehler, wenn hier gesagt wird, das untergeordnete Decorum beziehe sich auf d i e einzelnen Teile der Honestas, nicht auf e i n e n einzelnen Teil, eben den der *σωφροσύνη*, wie nach der Inhaltsbestimmung erwartet werden mußte. Daß hier nicht etwa ein Fehler im Wortlaut — sei es ein Versehen Ciceros, sei es eine Verderbnis im Text — vorliegt, wird sich im folgenden ergeben.

§ 97 Cicero fährt fort: «Daß man das so verstehen muß, können wir aus jenem Decorum schließen, das die Dichter befolgen, über das man in anderem Zusammenhang [5]) ausführlicher zu sprechen pflegt. Aber wie wir dann von den Dichtern sagen, sie wahrten das Decorum, wenn je-

---

[3]) Wenn R. Philippson (Das Sittlichschöne bei Panaitios, Philologus 85, N. F. 39 [1930] S. 357 ff.) den Ausdruck *species liberalis* mit *εἶδος ἐλευθερίας* gleichsetzt und als «Freiheit in der Erscheinung» deutet (S. 389), so beruht dies auf einer Verwechslung von *libertas* (*ἐλευθερία*) und *liberalitas* (*ἐλευθεριότης*).

[4]) Vgl. unten S. 53.

[5]) Der Ausdruck «*alio loco*» bzw. «*aliis locis*» enthält bei Cicero meist eine literarische Verweisung. Oft wird auf eine andere unter Ciceros Schriften verwiesen (vgl. Tusc. Disp. IV 1 «... *aliis haec locis satis accurate a nobis dicta sunt, maximeque in is sex libris quos de re publica scripsimus*»; vgl. ibid. III 84), oft aber auch auf andere Stellen der von ihm angeführten griechischen Philosophen. Und hier wiederum handelt es sich bald um Verweisungen innerhalb ein und derselben Schrift, bald innerhalb des ganzen Werkes des betr. Philosophen (De natura deorum I 33 «*Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat ...; modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo ... tum caeli ardorem deum dicit csse non intellegens caelum mundi esse partem quem a l i o l o c o ipse designavit deum*» — De natura deorum I 85/86 «*itaque in illis selectis eius brevibusque sententiis quas appellatis κυρίας δόξας haec ut opinor prima sententia est ... Non animadvertunt hic eum ambigue locutum esse, sed multis a l i i s l o c i s et illum et Metrodorum tam aperte quam paulo ante te*»). — An unserer Stelle ist die Verwendung des Ausdrucks insofern singulär, als kein Autorname genannt ist; es wird nur darauf hingewiesen, daß das poetische Decorum «in anderem Zusammenhang» ausführlicher behandelt zu werden pflegt. Wir haben also offenbar eine Verweisung auf die poetische *τέχνη*, innerhalb derer die Behandlung des *πρέπον* einen traditionellen *τόπος* darstellte. Die Bedeutung des Begriffs in Rhetorik und Poetik werden wir später im Anschluß an unsere Anlayse der Horazischen Ars Poetica behandeln. Vgl. unten S. 53 ff.

weils das, was jeder Figur angemessen ist, geschieht und gesagt wird — wenn z. B. Aeacus oder Minos sagen würden: «Mögen sie mich hassen, wenn sie mich nur fürchten», oder «den Kindern wird zum Grab der Vater», würde es unpassend wirken, weil uns überliefert ist, daß sie gerecht waren, aber im Munde eines Atreus erweckt es Beifallsklatschen, denn es ist ein zu der betreffenden Gestalt passendes Wort —. Aber die Dichter müssen auf Grund des jeweilig überlieferten Charakters beurteilen, was passend ist, uns aber setzte die Natur selbst unsere «Maske» auf mit ihrem großen Vorrang und ihrer Überlegenheit über die anderen Geschöpfe.

§ 98 Daher müssen die Dichter bei der großen Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten auch zusehen, was für die Lasterhaften «passend» und «geziemend» ist; da uns aber von der Natur die Rolle der constantia, moderatio, temperantia, verecundia gegeben ist, und diese selbe Natur uns dazu anhält, nicht nachlässig im Verkehr mit den Mitmenschen zu sein, so ergibt sich, daß die große Bedeutung sowohl desjenigen Decorum, das sich auf die Sittlichkeit als ganze bezieht, als auch dessen, das in jeder Art von Tugend sichtbar ist, deutlich wird.

Denn wie die körperliche Schönheit durch die passende Zusammensetzung der Glieder die Augen auf sich lenkt und sie gerade dadurch erfreut, daß alle Teile untereinander in reizvoller Weise übereinstimmen, so erregt dies Decorum, das im Leben aufleuchtet, den Beifall der Mitmenschen durch Ordnung, Gleichmaß und Abgestimmtheit aller Worte und Werke.

§ 99 Daher muß man eine gewisse Ehrerbietung vor den Menschen zeigen, hauptsächlich vor den Guten, aber auch vor den übrigen. Denn Gleichgültigkeit gegen das Urteil der anderen über uns ist nicht nur ein Zeichen von Hochmut, sondern von völliger Verdorbenheit. Zwischen der von der Gerechtigkeit und der von der Höflichkeit gebotenen Rücksicht besteht aber ein Unterschied: die Aufgabe der Gerechtigkeit ist, nicht gewaltsam zu schädigen, die der Höflichkeit, keinen Anstoß zu erregen: und darin besteht vor allem die Bedeutung des Decorum. — Nach dieser Auseinandersetzung ist, wie ich meine, das Wesen des sogenannten Decorum deutlich geworden.»

Der eben wiedergegebene Gedankengang enthält eine Reihe von Schwierigkeiten, die ein völliges Verstehen sehr erschweren.

1. Der Satz (§ 97) «sed ut tum ... oratio» ist anakoluthisch [6]). Der

[6]) Wir folgen hier in Übereinstimmung mit C. Atzert (vgl. Krit. App.) dem Überlieferungszweig Z. In X fehlt das «*ut*», so daß der Satz äußerlich in Ordnung ist; wenn dieser Überlieferungszweig, die «*Codices interpolati*», der im allgemeinen der weniger treue ist und häufig die Tendenz nach stilistischer Glättung des Textes verrät, auch hin und wieder die unzweifelhaft bessere Überlieferung gegenüber Z bewahrt hat (vgl. Praef. p. XIV), so scheint uns doch, daß an dieser Stelle die anakoluthische Form des Satzes — zumal, da sie einer inhaltlichen Ausweichung entspricht — mit dem unfertigen Zustand des ganzen Abschnittes zusammenhängt, der sich auch aus der Analyse des übrigen Inhalts ergeben wird. Uns scheint also, daß das Fehlen des «*ut*» in X nicht als Überlieferung, sondern als Korrektur aufzufassen ist, und daß man bei der Interpretation der Stelle von dem in Z überlieferten Text ausgehen muß, wie auch Atzert es tut. Seine Auffassung des Satzes (s. App. — seine Formulierung scheint in ihrer vereinfachenden Kürze der Kompliziertheit der Stelle nicht

Vergleich, der mit «ut tum servare ...» eingeleitet wird, wird durch den Nebensatz «ut si ... accepimus» gleichsam aus dem Geleise gebracht; das zweite Glied des Vergleichs fehlt.

2. Die Einführung des Vergleichs «haec ita intellegi», die auf § 96 «nam et generale quoddam decorum intellegimus ...» zurückweist, sowie sein Abschluß (§ 98) «efficitur ... virtutis» erwecken den Anschein, als ob er speziell über das Verhältnis der im § 96 unterschiedenen beiden Arten des Decorum etwas ausagen solle, ohne daß sich erkennen läßt, wieso er sich überhaupt auf diese Frage bezieht.

3. Das Gleichnis ist in einer Weise formuliert, daß man bei oberflächlicher Betrachtung annehmen muß, die Aufgabe des Dichters, das Decorum zu wahren, werde mit der sittlichen Verpflichtung des Menschen verglichen. Dieser Eindruck kommt auf folgende Weise zustande: Das «Decorum quod poetae sequuntur» ist im Beginn von § 97 nachdrücklich in den Vordergrund gestellt; auch im folgenden Satze, in dem die zweite Hälfte des Vergleichs fehlt, ist der Begriff «poeta» betont; da nun in den beiden Sätzen «sed poetae ... reliquarum» und «quocirca poetae ... virtutis» durch die stilistische Formulierung deutlich die Antithese «poetae-nos» bezweckt ist, so scheint es zunächst, als ob der ganze Vergleich auf dieser Gegenüberstellung beruhe. Wenn wir aber diese beiden letzten Sätze konsequent durchdenken, so ergeben sich in der Durchführung des Vergleichs Schwierigkeiten; wenn es heißt: «die Dichter werden von der Maske ausgehend beurteilen, was jeweils geziemend ist, uns aber setzte die Natur selbst die Maske auf» usw. und «daher müssen die Dichter auch zusehen, was für die Lasterhaften passend ist, uns aber gab die Natur die Rolle der constantia» usw., so ist es offenbar die Natur, die eine der dichterischen entsprechende Tätigkeit ausübt. Die durch die Wiederholung als besonders bedeutungsvoll erscheinende stilistische Antithese «poetae-nobis» läßt sich mit dem tatsächlich und logisch gegebenen Gegensatz nicht zur Deckung bringen.

4. Mit den beiden zuletzt bezeichneten Schwierigkeiten hängt es zusammen, daß in dem Satze (§ 98) «quocirca ... virtutis» völlig unverständlich bleibt, wieso der Nachsatz «efficitur ... virtutis» aus den Prämissen «quocirca poetae ... adversus homines geramus» resultiert; wir müssen vor «efficitur» einen logischen Bruch konstatieren.

5. In demselben Satz ist die logische Einordnung des Nebensatzes «cumque eadem natura doceat ... geramus» nicht klar; das Benehmen gegen Mitmenschen bildet ja, wie wir weiter unten sehen, den Inhalt der verecundia: wenn die Natur uns in unserer Rolle die verecundia überträgt, so «lehrt» sie damit zugleich das Benehmen gegen die Mitmenschen. Logischerweise könnte also die Bestimmung «eadem

---

ganz gerecht zu werden) trifft dem Grundgedanken nach mit dem zusammen, was sich aus der Interpretation ergeben wird. Eine andere Interpunktion würde jedoch den grammatikalischen Zustand des Satzes besser verdeutlichen: *«Sed ut tum servare illud poetas quod deceat dicimus, cum id quod quaque persona dignum est et fit et dicitur — ut si Aeacus aut Minos diceret ‚oderint dum metuant‘ aut ‚natis sepulchro ipse et parens‘ indecorum videretur, quod eos fuisse iustos accepimus, at Atreo dicente plausus excitantur, est enim digna persona oratio —. Sed poetae ...» etc.*

natura docet non neglegere quemadmodum nos adversus homines geramus» mit dem Nebensatz «nobis ... datae sint» nicht koordiniert werden, sondern höchstens erklärend als Nebensatz zweiten Grades oder als Parenthese zu «verecundia» treten.

6. Ebenso unklar wie dieser Satz an und für sich ist, bleibt der logische Übergang zum folgenden: die durch «enim» (§ 98 m) bezeichnete kausale Beziehung ist im Inhalt zunächst nicht zu entdecken.

7. Auch zum folgenden Satze bleibt der Übergang undeutlich: die Anknüpfung «igitur» scheint logisch nicht zu rechtfertigen.

Um den Sinn dieses Abschnittes, soweit es möglich ist, zu entwirren, scheint es am zweckmäßigsten, zunächst den Endpunkt des Gedankenganges ins Auge zu fassen, um von da aus Schritt für Schritt den Spuren des Gedankenaufbaus rückwärts nachzugehen: Am Schluß von § 98 ist die Erklärung des Begriffes «Decorum» beendet. Sie gipfelt in der Bestimmung: «Die Bedeutung des Decorum besteht vor allem darin, keinen Anstoß zu erregen.» Dieser Satz ist also das Ziel, dem die Darlegungen zustreben. Wenn wir dies ins Auge fassen, können wir zunächst die innere logische Beziehung zwischen den §§ 98 und 99 herstellen: Cicero knüpft hier an den Begriff der «adprobatio» an; das «igitur» ersetzt in einer eigentümlich associativ-aphoristischen Weise einen Gedankengang etwa folgender Art: w e i l die Erscheinung des Sittlichen Beifall auslöst, ist umgekehrt alles, «Ungefällige» als unsittlich zu vermeiden. Es wird hier also mit einer für die Theorie des Decorum höchst charakteristischen Umkehrung die Pflicht begründet, sich aktiv um das Wohlgefallen der Menschen zu bemühen, sodaß sich als letzte Konsequenz der Lehre vom Decorum die Einmündung der aus ihm entspringenden Pflichten in den sozialen Pflichtenkreis ergibt: die verecundia steht gleichsam in der Mitte zwischen den der σωφροσύνη und den der δικαιοσύνη untergeordneten Tugenden.

Die Tatsache, daß die Einführung des sozialen Gesichtspunktes den Abschluß dieser prinzipiellen Einleitung bildet, muß festgehalten werden: dieser Vorgang wiederholt sich, wie wir sehen werden, im Gesamtaufbau des Abschnittes über das Decorum.

Wir haben hiermit erkannt, daß in dem Satz «ut enim ... factorum» das Wort «a d p r o b a t i o» die stärkste Bedeutung für den Gedankenfortschritt besitzt. Wir betrachten jetzt den Inhalt dieses Satzes und gehen dabei zunächst von der Seite des Vergleiches aus, die die körperliche Schönheit betrifft.

Es werden zwei Wesensmerkmale der «pulchritudo» genannt: 1. sie besteht aus der Harmonie der Gliedmaßen; 2. sie lenkt die Augen auf sich und erfreut sie.

Das erste dieser beiden Motive enthält die Definition der körperlichen Schönheit, wie sie in Verbindung mit den Definitionen der Gesundheit und der Kraft schon bei Aristoteles feststeht, und von da aus in die stoische «medicina animi» übernommen worden ist [7].

---

[7]) Vgl. R. Philippson, Das Sittlichschöne bei Panaitios, Philologus 85 (1930) S. 369 ff.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Motiv: um die besondere Nuance, die mit Ausdrücken wie «movet oculos et delectat» und «cum quodam lepore» verknüpft ist, zu verdeutlichen und zugleich die ideengeschichtlichen Zusammenhänge, die hier wirksam sind, zu beleuchten, ist es notwendig, eine verwandte Stelle aus den Enneaden Plotins heranzuziehen: In der Abhandlung über das Schöne (Enn. X I 6) geht Plotin — im Anschluß an den platonischen Phaidros [8]) — von der sichtbaren körperlichen Schönheit aus und setzt sich dabei polemisch mit der Schönheitsdefinition der Stoa auseinander (Ennead. I 6, 1; Bd. I S. 44, Müller): *τί οὖν ἐστι τοῦτο τὸ παρὸν τοῖς σώμασι, . . . τί οὖν ἐστιν, ὃ κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτὸ καὶ ἕλκει καὶ εὐφραίνεσθαι τῇ θέᾳ ποιεῖ; . . . Λέγεται μὲν δὴ παρὰ πάντων, ὡς εἰπεῖν, ὡς συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον, τό τε τῆς εὐχροίας προστεθέν, τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος ποιεῖ καὶ ἔστιν αὐτοῖς καὶ ὅλως τοῖς ἄλλοις πᾶσι τὸ καλοῖς εἶναι τὸ συμμέτροις καὶ μεμετρημένοις ὑπάρχειν.*

Dieser stoischen Ableitung der Schönheit setzt Plotin an einer anderen Stelle seine eigene Begründung entgegen und geht dabei wieder von der körperlichen Schönheit aus (Enn. VI 7, 22; I 394 Müller). *Οἷον γὰρ προσώπῳ πελάζει καλῷ μέν, οὔπω δὲ ὄψιν κινεῖν δυναμένῳ ᾧ μὴ ἐμπρέπει χάρις ἐπιθέουσα τῷ κάλλει. διὸ καὶ ἐνταῦθα φατέον μᾶλλον τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ ἐπιλαμπόμενον ἢ τὴν συμμετρίαν εἶναι· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἐράσμιον.*

Diese Formulierungen Plotins sind deshalb für das Verständnis unserer Cicerostelle lehrreich, weil in ihnen die Sonderung der beiden Elemente, die das Wesen der Schönheit konstituieren: der Übereinstimmung der Teile und der erotisch-anziehenden Kraft, die von ihr ausgeht, bis zu einer radikalen Entgegensetzung ausgebildet ist.

Wir müssen zunächst betonen, daß diese bei Plotin bezweckte Trennung von *συμμετρία* und *χάρις* bei Cicero-Panaitios keineswegs beabsichtigt ist: Harmonie und Reiz sind hier dinglich völlig eins [9]).

Jedoch ist es bedeutsam, daß Panaitios bei der Wesensbestimmung der Schönheit neben das objektive Charakteristikum der *συμμετρία* das subjektive der *χάρις* setzt. Denn in allen uns bekannten Formulierungen der stoischen Analogie zwischen körperlicher und seelischer Schönheit fehlt dieses Motiv völlig. Wir dürfen daraus schließen, daß Panaitios gerade auf dies von ihm neu eingeführte Moment den Nachdruck legte. Wir meinen damit nicht, daß er etwa wie Plotin die *συμμετρία* als Wesensmerkmal der Schönheit entwerten wollte, sondern daß er die unzertrennliche Einheit von objektiver Harmonie und anziehender Wirkung auf das Subjekt hervorhob.

Wir wenden uns jetzt zu der anderen Seite des Vergleichs: Der Symmetrie der Glieder entspricht diejenige der Worte und Werke; der anziehenden und erfreuenden Wirkung für das Auge entspricht die Erregung der «adprobatio».

---

[8]) Plotin knüpft hier an denselben Abschnitt aus dem Phaidros (249 d ff.) an, dessen Nachwirkung auf Panaitios durch das Zitat in De off. I 15 erwiesen ist.

[9]) Dies beweisen die Worte *«hoc ipso»*.

Die Worte «elucet in vita» enthalten wiederum eine besondere Nuance: Cicero verwendet den Ausdruck «elucet» des öfteren, wenn es sich um das ästhetische Erlebnis handelt, das entsteht, wenn eine sittliche — also an und für sich sinnlich nicht wahrnehmbare — Eigenschaft in dem Verhalten eines Menschen unmittelbar sichtbar wird [10]. Die Worte deuten also an, daß die Schönheit des Decorum, die zwar objektiv auf der Übereinstimmung der Handlungen beruht, auf die Empfindung des Betrachters nicht als rational auflösbare Symmetrie, sondern unmittelbar, gleichsam als Glanz, wirkt.

Wir haben also auch hier einen Ausdruck für die unlösliche Einheit von harmonischem Sein und «proskletischer» [11] Wirkung, aus der sich die positive Wertung dieser Wirkung im folgenden ergibt. Wenn wir die theoretische Bedeutung dieses Satzes für den Zusammenhang fassen wollen, so nehmen wir am besten die Kategorien der Poetik zu Hilfe: Panaitios schreibt hier der Schönheit der Lebensführung eine p s y c h a - g o g i s c h e Wirkung zu; die ethische Forderung, die damit begründet wird, und deren Darlegung gleichsam in dem «igitur» Ciceros enthalten ist, entspricht etwa dem Horazischen Wort aus der Ars Poetica: «Non satis est pulchra esse poemata, dulcia sunto!» [12]

Da der Satz, dessen Inhalt wir eben analysiert haben, äußerlich in einer engen kausalen Beziehung zu dem vorangehenden Gleichnis vom dramatischen Dichter steht, muß es der nächste Schritt unserer Interpretation sein, zu untersuchen, ob irgendwo in der Darstellung dieses Gleichnisses ein gedankliches Motiv angeschlagen wird, das sich mit

---

[10]) Vgl. De officiis I 17 «... *ut ... animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque ... tum multo magis in his ipsis despiciendis e l u c e a t.*» Laelius 48 «*Cum autem contrahat amicitiam ... si qua significatio virtutis e l u c e a t ad quam se similis animus adplicet et adiungat, id cum contigit, a m o r exoriatur necesse est*». — Die Vorstellung, die dem Ausdruck zugrunde liegt, ist noch faßbar in De officiis I 103: «*... in ipso ioco aliquod probi ingenii l u m e n e l u c e a t*» und De re publica II 37 «*non latuit s c i n t i l l a ingenii, quae iam tum e l u c e b a t in puero*». — Die Stelle aus dem Laelius, der wir eine verwandte aus De off. an die Seite setzen (II 32): «*Etenim illud ipsum, quod honestum decorumque dicimus, quia per se nobis placet animosque omnium natura et specie sua commovet maximeque quasi p e r l u c e t ex iis quas commemoravi virtutibus, idcirco illos, in quibus eas virtutes esse remur, a n a t u r a i p s a d i l i g e r e c o g i m u r*» — zeigt deutlich, daß auch der Ausdruck «*elucet*» aus der Sphäre einer platonisierenden Schönheits- und Freundschaftslehre stammt.

[11]) Wir wählen diese Bezeichnung im Hinblick auf eine Stelle aus der Epitome der peripatetischen Ethik des Areios Didymos (Stob. Ecl. II S. 126, 6 Wachsm.): *Καὶ τὸ κάλλος οὐ μόνον διὰ τὴν χρείαν αἱρετὸν ἀλλὰ καὶ δι' αὑτό· ὅτι γὰρ ἐξ αὑτοῦ π ρ ο σ κ λ η τ ι κ ό ν τι ἔχει τὸ κάλλος ἐμφανές.* Es liegt hier jene platonische Etymologie aus dem Kratylos (416 C) zugrunde, in der *τὸ καλόν* mit *καλεῖν* in Verbindung gebracht wurde. Diese Etymologie ist, wie Creuzer gezeigt hat, (Plotini Liber de Pulchritudine, Heidelberg 1814, Praef. XIX; Annot. in Plot., d. Pulchr. p. 50 [p. 142]) in folgender Weise ausgedeutet worden: (Hermias ad Phaedrum p. 65) *φίλον γὰρ τὸ καλόν, κ λ η τ ι κ ὸ ν ὂν εἰς ἑαυτὸ τοὺς ἐρῶντας.* — Die oben angeführte Stelle aus dem peripatetischen Teil der Epitome des Areios Didymos, sowie eine ähnliche aus dem Abschnitt über die Stoa (Stob. Ecl. II S. 100, 21 (Wachsm.): «*Καὶ καλὸν προσαγορεύουσι τὴν ἀρετὴν* (scil. *οἱ Στωικοί*) *ὅτι π ρ ὸ ς ἑ α υ τ ὴ ν κ α λ ε ῖ ν πέφυκε*» zeigen, daß diese Deutung sich mindestens bis ins erste vorchristliche Jahrhundert zurückverfolgen läßt.

[12]) Vgl. S. 85.

ihm in Verbindung bringen läßt. Eine solche Beziehung ist nun andeutungsweise vorhanden, wenn es im § 97 heißt, daß durch die Wahrung des poetischen Decorum, d. h. wenn auf der Bühne «geschieht und gesagt wird», was jeweils der Maske entspricht, «Beifallsklatschen erregt werde».

Nachdem wir erkannt haben, wie wesentlich der Begriff der «adprobatio» für den Gedankengang ist, können wir nicht annehmen, daß die Einführung dieses Motivs am Anfang dieses Gleichnisses auf einem Zufall beruht. Die Vermutung, daß hier ein Zusammenhang vorliegt, läßt sich auch von einer anderen Seite stützen:

Wir müssen dabei zunächst auf die oben gezeigte Schwierigkeit eingehen, die darin besteht, daß hier scheinbar die Menschen mit dem dramatischen Dichter verglichen werden sollen, während sich bei näherer Betrachtung ergibt, daß es eigentlich die Natur ist, die mit dem Dichter in Parallele gesetzt wird. Wenn wir nach der Stellung des Menschen in diesem Zusammenhang fragen, so läßt sich nur die Konsequenz ziehen, daß wir, denen die Natur eine «Maske aufsetzt» und eine «Rolle» übergibt, mit Schauspielern verglichen werden sollen.

Diese Fortführung des Vergleiches muß nicht nur hier postuliert werden, sie ergibt sich auch aus den Stellen, an denen im Verlauf unseres Kapitels offenbar an unser Gleichnis angeknüpft wird:

Wenn es (§ 107) heißt «intelligendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; ...» und (§ 115) «... ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur», so ist hier offenbar überall die Vorstellung wirksam, daß der Mensch im Leben eine Rolle zu spielen hat, wie der Schauspieler auf der Bühne. Und dieser Gedanke wird schließlich mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, wenn die Menschen ermahnt werden, bei der Wahl ihrer Maske es den Schauspielern gleichzutun, die sich nur die geeigneten Stücke aussuchen: (§ 114) «ergo histrio hoc videbit in scena, non videbit sapiens vir in vita?»

Zu diesen aus unserem Abschnitt gewonnenen Indizien tritt die Tatsache, daß die Parabel, in der die Welt mit einer Bühne, der Mensch mit einem Schauspieler, der eine aufgegebene Rolle durchzuführen hat, verglichen wird, eines der beliebtesten Motive der Moralphilosophie des Hellenismus und der Kaiserzeit darstellt [13]).

Der Schauspielervergleich läßt sich bis auf Bion zurückverfolgen; er ist dann von Menipp, von dem Stoiker Ariston von Chios, sowie dem Peripatiker Ariston von Keos, von Epiktet, Marc Aurel und Lukian in mannigfaltiger Weise abgewandelt worden, bis er schließlich in der neuplatonischen Spekulation des Plotin und des Maximos von Tyros einer letzten Umformung unterzogen wurde.

Es kann an dieser Stelle noch nicht die besondere Art, in der Panaitios dieses Motiv verwendete, charakterisiert werden; wir wollen zunächst nur eine Stelle anführen, die es evident macht, daß den

[13]) Vgl. R. Helm, Lukian und Menipp, Leipzig 1906, S. 45 ff. — O. Hense, Teletis Reliquiae, Tübingen 1909 (2. Aufl.), Praef. p. XLVI, p. CVII sq. — F. Dümmler, Akademika, Gießen 1889, S. 1 ff. — Wilamowitz, Res Gest. Divi Augusti, Hermes XXI (1886) S. 626.

Worten «die Natur setzt uns die Maske auf» die Vorstellung zugrundeliegt, daß diejenigen, denen diese Maske aufgesetzt wird, mit Schauspielern verglichen werden: (Teles, *Περὶ αὐταρκείας* II p. 5 sqq. Hense = Stob. III 1, 198 p. 37) *Δεῖ ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὅ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῇ πρόσωπον, τοῦτο ἀγωνίζεθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὅτι ἂν περιθῇ ἡ τύχη. καὶ γὰρ αὕτη, φησὶν ὁ Βίων, ὥσπερ ποιήτρια ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλήτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὢν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μή, ἀνάρμοστόν τι ποιήσεις.*

Wir dürfen also zunächst einmal den Schluß ziehen, daß das Gleichnis bei Cicero nicht zu Ende geführt ist, und daß vor allem die Konsequenz, die sich für den Menschen daraus ergibt, nämlich daß er seine aufgegebene Rolle gut spielen muß, ergänzt werden muß. Es läßt sich also vermuten, daß der logische Bruch vor «efficitur ut . . .», den wir oben konstatiert haben, dadurch zustande kommt, daß durch ein ähnliches Verfahren der Abkürzung und Zusammendrängung, wie unten (§ 99) — durch das «igitur» — auch hier über notwendige Zwischenglieder des Gedankenganges hinweggeschritten wird.

Wenn wir uns jetzt daran erinnern, daß wir glaubten, als beherrschende Tendenz unseres Abschnittes die Einführung des Begriffes der «adprobatio» zu erkennen, so lassen sich auch von dem Schauspielermotiv aus Beziehungen zu diesen Grundgedanken aufweisen:

Dafür, daß der Beifall, den der gute Schauspieler auf der Bühne erntet, auch in dem Gleichnis vom «mimus vitae» verwertet wurde, bietet die bekannte Anekdote, die Sueton vom sterbenden Augustus berichtet, das prägnanteste Beispiel [14]).

Nachdem wir also wahrscheinlich gemacht haben, daß an unserer Stelle eine Abwandlung des alten Schauspielergleichnisses zugrunde liegt, und daß diese mit dem Hauptthema unseres Abschnittes, der adprobatio, in Verbindung zu bringen ist, kehren wir zur Betrachtung des Zusammenhanges zurück.

Wir haben zwischen den Sätzen (§ 97) «sed ut tum . . . oratio» und (§ 98) «ut enim . . . factorum» eine Beziehung festgestellt, die durch den Begriff der adprobatio hergestellt wird. Wenn man sich aber fragt, wodurch dieser Beifall in beiden Fällen erzielt wird, so ergibt sich: auf dem Theater gilt der Applaus der Übereinstimmung der Handlungen und

---

[14]) Sueton, Divus Augustus 99. — Die enge Verknüpfung der Vorstellungen: «*histrio, actio, plausus*» zeigt außerdem eine Fassung des Vergleichs, die sich im übrigen von der oben angeführten Form wesentlich unterscheidet (Cicero Paradoxa III 26): «*Histrio si paulum se movit extra numerum, aut si versus pronunciatus est syllaba una brevior aut longior, e x s i b i l a t u r, e x p l o d i t u r; in vita tu, quae omni gestu moderatior, omni versu aptior esse debet, in syllaba te peccasse dices . . . cum quicquid peccetur, perturbatione peccetur rationis adque ordinis, perturbata autem semel ratione et ordine nihil possit addi, quo magis peccari posse videatur.*» Diese Abwandlung des Gleichnisses stellt eine spezifisch stoische Form dar; ihre Voraussetzung ist die stoische Lehre, daß die Tugend eine *τέχνη* ist, deren *τέλος* — wie das der Tanzkunst, Schauspielkunst usw. — in ihrer eigenen Vollendung besteht, nicht in einem äußeren bewirkten Werk (vgl. Cicero, De finibus III 24—25) über die Bedeutung, die diese Anschauung für die Lehre vom Decorum hat, wird noch zu sprechen sein. Vgl. unten S. 113.

Worte mit der jeweiligen persona, das im Leben erscheinende Decorum wird aber an dieser Stelle als Übereinstimmung aller Worte und Werke schlechthin definiert, so daß hier unklar bleibt, wozu der Umweg über das Schauspielergleichnis überhaupt nötig war.

Den Übergang vom dramatischen zum ethischen Decorum vermitteln offenbar die Sätze «Sed poetae ... uno quoque genere virtutis», die also die Antwort enthalten müssen auf die beiden Fragen, die, wie wir eben gezeigt haben, sich hier erheben:

1. Warum ist (§ 98) das ethische Decorum als Übereinstimmung und Abgewogenheit aller Lebensäußerungen an sich charakterisiert, während für das poetische die Bezogenheit auf einen äußeren Maßstab — die jeweilige persona — gilt?

2. Warum wird trotzdem zur Einführung des ethischen Decorum von dem poetischen ausgegangen?

Wir betrachten nun den Inhalt dieser beiden Sätze: Die Dichter beurteilen das jeweilige πρέπον von der (überlieferten) persona aus, uns aber setzte die Natur die Maske auf «mit unserem großen Vorzug und unserer Überlegenheit über die anderen Geschöpfe». Dieser Ausdruck weist deutlich zurück auf die Definition des Decorum im übergeordneten Sinne: diese persona ist die menschliche Vernunftnatur, zu der «quod consentaneum est hominis excellentiae in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differat» gleichsam das Korrelat bildet.

Der Dichter hat nun unter seinen mannigfachen Gestalten auch fehlerhafte, denen er das «Geziemende» zuteilen muß, die Natur dagegen — welche die Maske des Menschseins zugrundelegt — «lehrt» nur die Rolle der constantia, moderatio, temperantia, verecundia, d. h. also die vierte Kardinaltugend, die, wie später im einzelnen ausgeführt wird — im «Maßhalten» in jeder Beziehung besteht. Wenn wir nun an dieser Stelle den Gedanken einfügen: «Und wir müssen die zugeteilte Rolle als gute Schauspieler durchführen», so ergibt sich ganz zwanglos, wie die Worte «efficitur ut et illud, quod ad omnem honestatem pertinet, decorum quam late fusum sit, appareat et hoc, quod spectatur in uno quoque genere virtutis» zu verstehen sind: Die Tugend der temperantia usw. stellt den sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck der menschlichen Vernunftnatur, oder — was dasselbe bedeutet — des «Honestum Decorumque» an sich dar, ebenso wie die Worte und der Gestus des Schauspielers auf der Bühne auf die Totalität des zugrundeliegenden mythologischen Charakters zurückweisen. Von hier aus wird jenes Paradox verständlich, auf das wir oben hingewiesen haben, daß das Decorum im übergeordneten Sinne, das sich auf die Honestas als ganze bezieht, sichtbar sein soll: Es wird in der Harmonie des konkreten Handelns wahrnehmbar.

Um jetzt den Übergang zu dem Folgenden begreiflich zu machen, müssen wir das «enim» auf etwa folgende Weise paraphrasieren: «Bei dem Vorrang und der Vollkommenheit unserer persona ist uns, wenn wir das Decorum wahren, der Beifall in einem viel höheren Grade sicher als dem Schauspieler, denn wie die körperliche Schönheit die Augen auf sich lenkt und sie erfreut, so erweckt dieses Decorum, das im Leben auf-

leuchtet, die Billigung der Mitmenschen durch Ordnung, Gleichmaß und Abgestimmtheit aller Worte und Werke.»

Der Übergang vom poetischen zum ethischen Decorum ist also hiermit vollzogen und zugleich läßt sich von hier aus die Frage beantworten, wozu dieser Umweg über das Schauspielergleichnis notwendig war: Die Harmonie «aller Worte und Werke», die die adprobatio auslöst, ist der Inhalt der vierten Kardinaltugend, es ist eine Harmonie der *καθήκοντα*. Diese ist keineswegs identisch mit der *ὁμολογία* schlechthin, die nach stoischer Lehre das Wesen der honestas an sich ausmacht. Um den Zusammenhang dieses Decorum i. e. S. mit dem honestum decorumque zu versinnbildlichen, bedient Panaitios sich des Schauspielergleichnisses: die Erscheinung der temperantia im Leben ist ein A b b i l d der spezifisch menschlichen Vernunftnatur [15]). Als oberster Maßstab des Decorum ist damit die humanitas [16]) gegeben.

Wenn wir hiermit glauben, die Bedeutung des Schauspielergleichnisses für den Zusammenhang im großen und ganzen erkannt zu haben, so scheint dagegen die Rekonstruktion des Gedankenganges im einzelnen nicht durchführbar. Besonders ist eine Ergänzung des anakoluthischen Satzes (§ 97) «sed ut tum ... oratio», die völlig zu der Fortführung des Gleichnisses in den Sätzen «sed poetae ... virtutis» stimmt, nicht zu finden. Wenn wir auch mit Atzert der Meinung sind, daß der Satz in einer Weise zu Ende geführt werden muß, die den Begriff der adprobatio in den Vordergrund stellt, so bleibt doch die Schwierigkeit bestehen, daß hier der Ausgang genommen wird von dem «decorum quod poetae sequntur», während zweifellos die folgenden Sätze auf die Situation des Schauspielers hinzielen. Ob wir hierin ein Symptom dafür zu erblicken haben, daß das Motiv der «Natur als Dichterin» bei Panaitios schärfer herausgearbeitet wurde, oder ob schon bei ihm die Vorstellungen des poetischen und schauspielerischen Decorum unscharf ineinander übergingen und Ciceros Ausdrucksweise diese Unklarheit nur verstärkt hat, ist nicht auszumachen. Es ist jedenfalls vor «sed poetae ...» deutlich ein Bruch des Gedankenganges zu konstatieren.

Das Ergebnis der Betrachtung dieses Abschnittes ist zunächst, daß die Schwierigkeiten, die wir in ihm fanden, auf ein rigoroses Kürzungsverfahren zurückzuführen sind, so daß der zugrundeliegende Gedankenzusammenhang gewissermaßen nur andeutungsweise wiedergegeben ist. Cicero vollzog diese Kürzung auf zweierlei Weise:

1. indem er Gedankenfolgen ineinanderschob, so daß die einzelnen Sätze mit Inhalt überladen wurden und die logischen Beziehungen in Verwirrung gerieten. Auf dies Verfahren ist z. B. ein Konglomerat wie der Satz (§ 98) «quocirca poetae ... virtutis» zurückzuführen;

---

[15]) Das Gleichnis soll also den Gedanken versinnbildlichen, daß die Menschen *«simulacra virtutis»* sein müssen. Vgl. De off. I 46: «*Quoniam autem non vivitur cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur, si sunt simulacra virtutis ...*»

[16]) Nur von hier aus schließen sich die mannigfachen Bedeutungsnuancen von *humanitas* (Billigkeit, Bildung, äußerer Anstand, Charme) zu einer Einheit zusammen. Der Begriff der *humanitas* steht in einer festen Korrelation zu dem des *Decorum*.

— 2. indem er manche Stufen des Gedankenaufbaues übersprang und sich mit einer bloßen Andeutung eines logischen Zusammenhangs begnügte. Hierfür ist es charakteristisch, daß Konjunktionen wie «igitur», «enim» oder Übergangsformeln wie «efficitur ut» die notwendigen Zwischenglieder des Gedankenzusammenhanges gleichsam ersetzen müssen. Die formale und grammatikalische Unausgeglichenheit des ganzen Abschnittes kann überdies als ein Symptom dafür angesehen werden, daß wir es hier mit einem vorläufigen und eiligen Excerpt aus der Panaitischen Vorlage zu tun haben, das einer letzten Durcharbeitung nicht unterzogen worden ist.

Den Gedankengang, der nach unserer Untersuchung dem Ciceronischen Abschnitt zugrunde liegt, möchten wir folgendermaßen skizzieren:

Nachdem die Definitionen der beiden Arten des Decorum gegeben sind, heißt es: «Wie man das verstehen muß, können wir aus jenem Decorum schließen, das die Dichter befolgen. Wir sagen vom Dichter, er wahre das Decorum, wenn jeweils das, was den Gestalten angemessen ist, geschieht und gesagt wird. Wenn z. B. Aeacus oder Minos sagen würden: «Mögen sie mich hassen, wenn sie mich nur fürchten», so würde es unpassend wirken, weil uns überliefert ist, daß sie gerecht waren, aber im Munde eines Atreus erweckt es Beifallsklatschen, denn es ist ein zum Charakter passendes Wort. Die Natur verfährt nun wie eine Dichterin, die den Menschen eine Maske aufsetzt und ihnen entsprechend ihre Handlungen und Worte vorschreibt: Die Dichter müssen nun auf Grund des jeweiligen Charakters beurteilen, was passend ist, die Maske aber, die uns die Natur aufsetzte, ist unsere Menschennatur mit ihrem großen Vorrang und ihrer Überlegenheit über die übrigen Geschöpfe. Daher müssen die Dichter bei der großen Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten auch den fehlerhaften das Geziemende zuteilen, uns aber gab die Natur die Rolle der constantia usw. Und wenn wir diese Rolle als gute Schauspieler durchführen, so tritt der Vorrang und die Vollkommenheit unserer Menschennatur in Erscheinung, und es ergibt sich, daß sowohl jenes Decorum, das in der Sittlichkeit als ganzer enthalten ist, als auch das, welches in jeder Art von Tugend sichtbar ist, erkennbar wird. Dies ist aber ein Anblick, der in weit höherem Grade den Beifall der Zuschauer erweckt als die Wahrung des Decorum auf der Bühne. Denn wie die körperliche Schönheit durch die passende Zusammensetzung der Glieder die Augen auf sich lenkt und gerade dadurch erfreut, daß alle Teile untereinander in reizvoller Weise übereinstimmen, so erregt dieses Decorum, das im Leben aufleuchtet, den Beifall der Mitmenschen durch Ordnung, Gleichmaß und Abgestimmtheit aller Worte und Werke.»

Mit § 100 setzt — deutlich markiert — ein neuer Dispositionsabschnitt ein. Sein Thema ist die Ableitung der aus dem Decorum entspringenden P f l i c h t. Die Ausdrucksweise Ciceros ist hier schwerfällig und unklar: «Die Pflicht aber, die aus ihm abgeleitet wird, hat zunächst den Weg, der zur Übereinstimmung mit der Natur und zu ihrer Bewahrung führt; wenn wir ihrer Führung folgen, werden wir niemals abirren und sowohl das befolgen, was scharfsinnig und klardenkend von

Natur ist, wie das, was der Vereinigung der Menschen dient, wie das, was gewaltig und stark ist.»

Hier ist zunächst der Ausdruck «Officium ... hanc ... habet viam» [17]) unlogisch: nicht die Pflicht als solche «hat ja einen Weg» (*μέθοδος*), sondern es gibt einen solchen für ihre A b l e i t u n g und um diesen handelt es sich im folgenden. Anstoß geben ferner die eigentümlich schwerfälligen Wendungen, mit denen die drei Kardinaltugenden prudentia, justitia, fortitudo umschrieben sind: wir haben es hier offenbar mit einem Graecismus zu tun; es liegt die bei Platon, Xenophon und Thukydides (also Vorbildern der Attizisten) häufige Ausdrucksweise [18]) zugrunde, in der ein Abstractum durch das substantivierte Neutrum des Adjektivs ersetzt wird. Aus dieser Beobachtung läßt sich folgern, daß Cicero sich an dieser Stelle eng dem Wortlaut seiner Vorlage anschließt, ohne sich die Mühe zu nehmen, dem Gedanken eine stilistisch einwandfreie lateinische Formulierung zu geben.

Der Sinn dieses seltsam gewundenen Satzgebildes ist offenbar folgender: Um die aus dem Decorum entspringende Pflicht zu bestimmen, muß man von dem grundlegenden Prinzip des «naturgemäßen Lebens» ausgehen; aus ihm ergibt sich als erstes, daß die in den vorangehenden Paragraphen 18—92 behandelten Pflichtgebiete der drei anderen Kardinaltugenden auch in den Bereich des Decorum gehören.

Cicero fährt nun fort: «Aber die hauptsächliche Bedeutung des Decorum liegt in dem Gebiet, über das wir hier sprechen: denn nicht nur die naturgemäßen Bewegungen des Körpers, sondern noch viel mehr die der Seele sind zu billigen, soweit sie ebenfalls naturgemäß sind. Denn doppelt ist der Seelen Kraft und Natur [19]): ein Teil besteht im Trieb — griech. *ὁρμή* —, der den Menschen hin und her reißt, der andere in der Vernunft, die lehrt und erklärt, was man tun und lassen soll. Daraus ergibt sich, daß die Vernunft herrscht, der Trieb gehorcht.

§ 101

Jede Handlung muß aber frei sein von Willkür und Nachlässigkeit, und man darf nichts tun, von dem man nicht einen billigen Grund angeben kann; dies ist etwa die Definition der Pflicht.

Man muß aber [21]) bewirken, daß die Triebe der Vernunft gehorchen und ihr weder durchgehen, noch sie aus Faulheit und Trägheit im Stiche lassen, und daß sie stetig sind und frei von jeder Beunruhigung der Seele: hieraus wird alle Beständigkeit und Mäßigung hervorleuchten. Denn die Triebe, die zu weit abschweifen und — gleichsam übermütig —

§ 102

---

[17]) J. C. Boot (Mnemosyne 23 S. 219) konjiziert hier «... *vim, quae ducit* ...», indem er sich auf § 99 «*in quo maxime v i s perspicitur decori*» und § 100 «*sed maxima vis decori* ...» stützt. Aber an beiden Stellen handelt es sich um die Bedeutungserklärung des neu eingeführten B e g r i f f s Decorum, während es sich an unserer Stelle um die Ableitung des Pflicht i n h a l t s handelt. Auch ist im Gegensatz zu «*via quae deducit*» der Ausdruck «*vis quae deducit*» (bzw. *ducit*) nicht zu belegen.

[18]) Z. B. Xenophon, Memorabilia III 10, 5 *Ἀλλὰ μὴν τὸ μεγαλοπρεπές τε καὶ ἐλεύθερον καὶ τὸ σωφρονητικόν τε καὶ φρόνιμον καὶ τὸ ὑβριστικόν τε καὶ ἀπειρόκαλον καὶ διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων καὶ ἑστώτων καὶ κινουμένων ἀνθρώπων διαφαίνει.* Vgl. W. Krüger, Gr. Sprachlehre, Berlin 1861, § 43, 4 Anm. 27.

[19]) Wir folgen hier der Konjektur des Lambinus.

[20]) Vgl. unten S. 24 Anm. 28.

sich im Begehren oder Meiden nicht genügend von der Vernunft zurückhalten lassen, die gehen zweifellos über Maß und Ziel hinaus. Sie verlassen nämlich ihre Botmäßigkeit gegenüber der Vernunft und werfen sie ab und gehorchen der Vernunft nicht, der sie nach dem Gesetz der Natur unterworfen sind — und davon gerät nicht nur die Seele in Unordnung, sondern auch der Körper. Man muß nur die Gesichter der Zornigen oder derjenigen, die von Begierde oder Furcht befallen oder derer, die von übergroßer Lust geschwellt sind, betrachten: ihrer aller Miene, Stimme, Gehen und Stehen ändert sich.

§ 103 Hieraus läßt sich entnehmen — um zum Begriff der Pflicht[21]) zurückzukehren —: alle Triebe müssen beherrscht und beruhigt werden, und Aufmerksamkeit und Sorgfalt müssen rege sein, daß wir niemals willkürlich und zufällig, unbedacht und nachlässig handeln.»

Auch in diesem Abschnitt ist der Gedankenfortschritt nicht immer deutlich zu erkennen, da von einem Satz zum anderen häufig die logische Verbindung unterbrochen ist, und die Konjunktionen, mit denen die Sätze aneinandergefügt sind, mit den inhaltlichen Beziehungen nicht übereinzustimmen scheinen:

§ 101 Es wurde (§ 100) die These aufgestellt, daß die Bedeutung des Decorum hauptsächlich in dem Pflichtgebiet der vierten Kardinaltugend liege. Diese Behauptung wird begründet durch eine zweite: nicht nur körperliche, sondern auch seelische Bewegungen «sind zu billigen», wenn sie naturgemäß sind. Das «enim», durch das dieser Satz als Begründung des vorangehenden charakterisiert wird, wirkt zunächst unlogisch, es läßt sich nur verstehen, wenn wir erkennen, daß hier — in der oben charakterisierten Art[22]) — ein Gedankengang gleichsam zusammengedrängt ist, den wir durch eine Art Auswickelung gewinnen müssen:

Die Worte «probandi sunt» deuten offenbar zurück auf die vorausgehende Erörterung (§§ 97—99), in der die Erweckung der adprobatio als wesentliche Eigenschaft des Decorum bezeichnet wurde[23]). Der Zusammenhang dieses Satzes mit dem vorangehenden ist also etwa folgender: das Decorum — dessen Wesen in der Erregung der adprobatio besteht — ist mit der temperantia — die für die naturgemäßen Be-

---

[21]) «*Forma*» ist — neben «*species*» — die Ciceronische Übersetzung des Platonischen εἶδος, bzw. ἰδέα, vgl. Cicero Orator 10 «*Has rerum formas appellat* ἰδέας ... Plato ... *Quidquid est igitur de quo ratione et via disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum*». — Doch ist für Ciceros Bewußtsein der Unterschied zwischen der Platonischen Ideenlehre und der stoischen subjektivistischen Erkenntnistheorie ziemlich verwischt: «*forma*» ist für ihn — ebenso wie «*notio*» (ἔννοια) — der eingeborene Begriff, der in der dialektischen Untersuchung expliziert wird. Vgl. Orator 19 «*Habuit profecto comprehensam animo quandum formam eloquentiae, cui quoniam nihil deerat, quibus aliquid aut plura derant, in eam formam non poterat includere.*» Vgl. auch De officiis III 81 «*Explica atque excute intelligentiam tuam, ut videas quae sit in ea species et forma et notio viri boni*».

[22]) Vgl. S. 19.

[23]) Vgl. S. 126 «... *ut probemur iis quibuscum apud quosque vivamus*». Hierauf wird zurückgegriffen § 143 «*quae pertinent ... ad eorum approbationem quibuscum vivimus*», «*probari*» ist also gleichbedeutend mit «*approbationem movere*».

wegungen der Seele zu sorgen hat [24]) — deshalb verbunden, weil diese Bewegungen ebenso wie die entsprechenden des Körpers — Beifall erregen. Diese Behauptung wird wiederum in folgendem näher begründet, und zwar erstreckt sich diese durch «enim» eingeleitete Begründung bis zum Ende des § 103.

Es wird ausgegangen von der Bestimmung der beiden Seelenkräfte und ihrer Funktionen: es gibt den Trieb (*ὁρμή*) der den Menschen «hin und her treibt», und die Vernunft, die «lehrt und erklärt, was man tun und lassen müsse». Der folgende Satz zieht hieraus die Konsequenz: die Vernunft ist das Beherrschende, der Trieb das Untergeordnete. Die Fortführung des Gedankenganges läßt keinen Zweifel darüber, daß es sich bei diesem Satze noch n i c h t um eine Vorschrift, sondern um eine rein tatsächliche Folgerung handeln soll [25]), jedoch entsteht durch die Kürze der Formulierung eine gewisse Unbestimmtheit über die Funktion des Satzes im Gedankenaufbau [26]).

Die abgerissene Art der Diktion, durch die der Zusammenhang verdunkelt wird, macht sich im folgenden noch störender bemerkbar: Der Satzkomplex «Omnis autem actio ... fere descriptio officii» ist einmal ohne rechte stilistische und logische [27]) Verbindung zu den umgebenden

---

[24]) Vgl. Arnim, Fragmenta Vet. Stoic. III 264 (Stobaeus Ecl. II S. 60, 9 W.) *τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου* [scil. *γίγνεθαι λέγουσιν οἱ Στωικόι*].

[25]) Vgl. Tusc. Disp. I 54 «*Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur.*»

[26]) Durch diese Unklarheit sind Goldbacher (I 21 f.) und Atzert (Krit. App.) darauf geführt worden, die Sätze «*Ita ... officii*» für «eine spätere Randbemerkung Ciceros, die erst in den Text hätte hineingearbeitet werden sollen», zu erklären, da der Satz «*Ita ... obtemperet*» nur eine schärfere Fassung desselben Gedankens, der weiter unten durch «*Efficiendum ... oboedient*» ausgedrückt sei, darstelle und auch die Worte «*omnis ... neglegentia*» nur eine Wiederholung der Formulierung (§ 103) «*... ut ne ... agamus*» enthielten. Dagegen ist Jungblut (S. 64/65) ebenso wie wir zu dem Resultat gekommen, daß sich hier ein logischer Gedankenaufbau erkennen lasse. — Es ist Goldbacher und Atzert sicherlich nicht zu widersprechen, wenn sie aus dem Zustand des Satzes «*Omnis ... officii*» den Schluß ziehen, daß an dieser Stelle nicht fertig gearbeitet worden ist, nur scheint es bei genauerer Interpretation des Abschnitts nicht möglich, einen der Sätze als entbehrliche «Variante» auszuschalten.

[27]) Nach C. Atzerts Meinung (vgl. Krit. App.) ist in den Worten «*Haec est enim fere descriptio o f f i c i i. E f f i c i e n d u m autem est ...*» eine Etymologie verborgen; er verweist dafür auf Ambrosius De officiis I 26 «*Officium ab efficiendo dictum putamus quasi efficium*». Diese Etymologie, die sich bei Isidorus (Etymologiae VII 19, 1) Donat (Schol. ad Terent. Adelph. 69; ad Andr. 236) findet, läßt sich, wie E. Bernert (De vi atque usu vocabuli officii, Bresl. Diss. 1930, S. 20) gezeigt hat, bis auf Verrius Flaccus zurückverfolgen, der sie wahrscheinlich aus älteren Quellen geschöpft hat. Die Möglichkeit, daß diese Etymologie Cicero bekannt war, ist also an und für sich gegeben. — Jedoch bezieht sich diese Etymologie, wie an allen angeführten Stellen deutlich zum Ausdruck kommt, auf eine ganz andere Bedeutung von «*officium*» *als die an* unserer Stelle vorliegende: vgl. z. B. Donat ad Ter. Adelph. 69 «*Officium autem dicitur quasi efficium ab efficiendo quod u n i c u i q u e p e r s o n a e c o n g r u i t*». Das heißt: diese Etymologie ist nur da am Platze, wo es sich um die Erklärung von *officium* im Sinne von *ἔργον* handelt, oder — um mit Bernert zu reden—, wo *officium* die «*actio quae sub condicione personae fit*» bezeichnet, an unserer Stelle wäre sie durchaus sinnwidrig. Es scheint daher gesucht, hinter dem bloßen Nebeneinander der beiden Worte eine etymologische Absicht zu vermuten.

Sätzen — das «autem», mit dem hier, wie im folgenden angeknüpft wird, ist lediglich anreihend und sagt über die logische Beziehung nichts aus [28]). Ferner muß auch innerhalb des Satzes — zwischen den Worten «neglegentia» und «nec vero» — ein Bruch in der grammatikalischen Konstruktion festgestellt werden: es ist kaum möglich, «actio» als Subjekt zu «agere» und «causam probabilem reddere» zu fassen. Wir betrachten zunächst den Inhalt des Satzes: er enthält eine doppelte Bestimmung der pflichtgemäßen Handlung: 1. sie muß frei sein von temeritas und neglegentia; 2. man muß Rechenschaft über sie ablegen können.

In der ersten dieser beiden Vorschriften sind zwei verschiedene Arten von Fehlerhaftigkeit bezeichnet: temeritas ist das mutwillige — meist auch ungerechte und frevelhafte — Draufloshandeln, neglegentia das schlaffe Gehenlassen [29]). Es sollen hier also auf der einen Seite aktive Willkür, auf der anderen passive Fahrlässigkeit ausgeschlossen werden. Während sich diese Vorschrift auf das dynamische Element in der Handlung bezieht, betrifft die zweite, die mit der stoischen Definition des *καθῆκον* übereinstimmt [30]), die rationale Grundlage der Handlung.

§ 102 Auch innerhalb des folgenden Satzes ist ein gewisser Mangel an deutlicher Bezeichnung der logischen Beziehungen durch die grammatikalische Konstruktion zu bemerken. Denn der Satz «efficiendum autem est ... constantia omnisque moderatio» ist in seinem inneren logischen Aufbau nur zu verstehen, wenn wir erkennen, daß die drei äußerlich durch «que» koordinierten Bestimmungen inhaltlich nicht auf der gleichen logischen Stufe, sondern in einem konsekutivischen Verhältnis stehen [31]), das man auf deutsch paraphrasierend etwa folgendermaßen zum Ausdruck bringen könnte: «Man muß bewirken, daß die Triebe der Vernunft gehorchen, und ihr daher weder davonlaufen usw. und somit ruhig und frei von Störung der Seele sind.»

Die logische Beziehung dieses Satzes zu dem vorhergehenden ergibt sich nun aus folgenden Anhaltspunkten: Die Worte «appetitus rationi oboediant» weisen zurück auf den Satz «Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet», während die doppelte Vorschrift «eamque necque praecurrant, nec propter pigritiam aut ignaviam deserant» an die Bestimmung, daß die Handlung sowohl von temeritas als von neglegentia frei sein müsse, anknüpft. Die Worte «Efficiendum ... deserant» fassen also die beiden vorangehenden Sätze in der Weise zusammen, daß sie aus der Bestimmung der Seelenkräfte und ihrer Funktionen einer-

---

[28]) Die ungemein häufige Verwendung von «*autem*» in diesem abgeschwächten Sinne, durch den es zu einer bloßen Anreihepartikel wie das griechische *δέ* wird, ist charakteristisch für den flüchtigen Stil von *De officiis.* Ein Musterbeispiel dafür ist I 41: Hier wird jeder Satz durch «*autem*» eingeleitet.

[29]) Vgl. De officiis II 68 «*Saepe enim aut eos laedent, quos non debent, aut eos, quos non expedit; si imprudentes neglegentiae est, si scientes, temeritatis*».

[30]) Vgl. Arnim, Stoic. Vet. Fragm. III 494 (Stob. Ecl. II S. 85, 13 W.). *Ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον 'τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει'.*

[31]) Vgl. K. Fr. Nägelsbach, Latein. Stilistik (9. Aufl., hrsg. von J. Müller, Nürnberg 1905) § 193, 1 b.

seits und derjenigen der pflichtgemäßen Handlung andererseits den Schluß auf das pflichtgemäße seelische Verhalten des handelnden Subjekts ziehen: damit die Handlung frei von jeder Unexaktheit sei, und damit man Rechenschaft über sie ablegen könne, muß der regellos schweifende Trieb der beratenden und wählenden Vernunft untergeordnet werden. Das unmittelbare Ergebnis dieses richtigen seelischen Verhaltens ist in den Worten «sintque tranquilli ... careant» bezeichnet; es ist die Freiheit von Seelenstörungen. Aus dieser — heißt es nun weiter — wird «alle Beständigkeit und Mäßigung hervorleuchten». Die Verbindung zwischen der vierten Kardinaltugend und dem Decorum ist bereits mit diesem Satz hergestellt, denn nach der Definition des Decorum im engeren Sinne[32]) besteht dies in der Erscheinung von moderatio, temperantia usw. Die Behauptung: «ex quo ... moderatio» wird nun nachträglich gestützt durch ein argumentum e contrario, das sich folgendermaßen aufbaut: Wenn die Triebe, sei es im Streben, sei es im Meiden, sich nicht genügend von der Vernunft zurückhalten lassen, so gehen sie über das Maß hinaus, da sie die naturgesetzliche Botmäßigkeit abwerfen. Das heißt also: maßlos sind die ausbrechenden Triebe deshalb, weil sie die natürliche seelische Rangordnung zerstören. Diese widernatürliche Unordnung der Seele tritt aber in der Verzerrung des mimischen Ausdrucks unmittelbar in Erscheinung.

Hiermit ist der Beweis für die Behauptung, daß die naturgemäßen Bewegungen der Seele Beifall erregen, auf negative Weise vollzogen; Cicero zieht nunmehr aus der psychologischen Ableitung, durch die der besondere Zusammenhang zwischen σωφροσύνη und πρέπον nachgewiesen wurde, die praktische Konsequenz und formuliert in abschließender Weise die Definition der aus der temperantia entspringenden Pflicht.

Der Abschnitt, dessen Gedankenaufbau wir soeben nachzuzeichnen versuchten, trägt in hohem Maße den Charakter eines flüchtig gearbeiteten Excerptes. Symptomatisch dafür ist die kurze und doch unbestimmte Ausdrucksweise Ciceros und besonders die Tatsache, daß die Stufen des Gedankenaufbaus, die wir erkennen konnten, durch die stilistisch-logische Verknüpfung nicht scharf als solche hervorgehoben sind.

Besonders empfindlich treten diese Mängel bei dem Satz (§ 101) «Omnis autem ... descriptio officii» in Erscheinung, der zweifellos nicht völlig zu Ende gearbeitet worden ist. Wenn wir versuchen wollen zu bestimmen, welche Bedeutung dieser Satz für den Beweis hat, und welchen Gedanken wir ergänzen müssen, um eine in sich geschlossene Argumentenreihe zu erhalten, so müssen wir uns zunächst noch einmal die Etappen des Beweisganges vergegenwärtigen:

Cicero will nachweisen, daß die naturgemäßen Bewegungen der Seele «Beifall erregen», d. h. die Eigenschaft des πρέπον besitzen. Er teilt zunächst die Seelenkräfte ein, und zwar in einer Weise, die dem stoischen Dogma widerspricht und sich dem psychologischen Schema, das wir aus den peripatetischen Ableitungen der ethischen

---

[32]) § 96, vgl. S. 8.

Tugend kennen [33]), annähert. Die nächste Stufe ist die Bestimmung der richtigen Handlung, aus der die Vorschrift für das innere seelische Verhalten abgeleitet wird.

Das Ergebnis ist: die Unterordnung der Triebe unter die Vernunft bewirkt die Erscheinung von «moderatio» und «temperantia». Das argumentum e contrario, das hier folgt, enthält denselben Gedankengang von der negativen Seite: Triebe, die sich der Vernunft nicht unterordnen, sind naturwidrig und daher maßlos.

Es ist nun deutlich, daß dieser Beweisgang zunächst in der Weise angelegt ist, daß der Begriff der «actio» eine beherrschende Stellung in ihm einnimmt: die objektiv bestimmte richtige Handlung ist gleichsam der *σκοπός*, auf den das richtige seelische Verhalten eingestellt wird. Es wirkt daher unbefriedigend, daß der Zusammenhang zwischen richtiger Handlung und naturgemäßer seelischer Bewegung, auf den die Argumentation zunächst hinzuzielen scheint, in der Schlußfolgerung nicht eindeutig und präzise hervorgehoben wird. Cicero gleitet mit den Worten «a quibus non modo animi perturbantur, sed etiam corpora» in unscharfer Weise gleichsam in ein Seitenmotiv ab: die physiognomischen Phänomene beleuchten zwar den Zusammenhang zwischen Decorum und temperantia, aber sie haben im Verhältnis zu dem Beweisgang, der im § 101 aufgebaut wird, nur die sekundäre Bedeutung eines veranschaulichenden *τεκμήριον* [34]).

Um also den Beweisgang seine Abrundung zu geben und zugleich den Satzkomplex «Omnis ... discriptio officii» logisch in den Gedankenzusammenhang einzubeziehen, ist es notwendig, einen Gedanken zu ergänzen, der in unserem Abschnitt — in den Worten «ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio» — nur verschwommen zum Aus-

---

[33]) Stobaeus Ecl. II S. 117, 11 Wachsm.). *τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ μὲν εἶναι λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον. λογικὸν μὲν τὸ κριτικόν, ἄλογον δὲ τὸ ὁρμητικόν.* Diese aus dem Theophrastischen Peripatos stammende Formulierung steht — vor allem durch den Ausdruck *ὁρμή* — unserer Stelle näher als die entsprechende Aristotelische. Vgl. R. Walzer, Magna Moralia und Aristotel. Ethik (N. Phil. Unters. VII, Berlin 1929) S. 164 ff.

[34]) Es ist aus der Ciceronischen Darstellung leider nicht ersichtlich, ob der Hinweis auf die körperlichen Symptome der Affekte ursprünglich eine größere Bedeutung für den Gedankenaufbau besaß: Bekanntlich bildeten diese physiognomischen Phänomene für Poseidonios ein wichtiges Argument bei seiner Polemik gegen den psychologischen Monismus Chrysipps: sie waren für ihn ein Zeichen für die psycho-physischen Wechselwirkungen, von denen das Seelenleben des Menschen beherrscht ist und auf denen auch die Verschiedenheit der individuellen Charakteranlagen beruht. (Vgl. Galen De placitis Hippocratis et Platonis, V 464; Plutarch De virtute morali, c. 11; K. Reinhardt, Poseidonios S. 316; P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung I [1914] S. 41). — Wenn wir nun in Betracht ziehen, daß Panaitios in unserem Abschnitt einen psychologischen Dualismus lehrt, und daß weiter unten (§ 107 ff.) die individuelle *φύσις* des Menschen entschieden in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt wird, so scheint die Vermutung, daß hinter der Ciceronischen Wendung *«a quibus non modo animi perturbantur sed etiam corpora»* sich ein deutlicherer Hinweis auf die psychophysischen Zusammenhänge verbirgt, einige Wahrscheinlichkeit zu besitzen.

druck kommt, jedoch früher bereits deutlicher ausgesprochen wurde [35]): in der vollkommen pflichtgemäßen H a n d l u n g selbst — die, wie wir nunmehr wissen, der Ausdruck der inneren Harmonie der seelischen Bewegungen ist — liegt jenes ästhetische Element, das als Decorum bezeichnet wird. Die besondere Beziehung zwischen σωφροσύνη und πρέπον beruht also darauf, daß diese Tugend das richtige Funktionieren der seelischen Bewegungen gewährleistet, aus dem die richtige Handlung resultiert. Erst von hier aus wird verständlich, daß das Decorum im engeren Sinne in a l l e n Pflichtgebieten in Erscheinung tritt [36]): die σωφροσύνη ist gewissermaßen allen praktischen Tugenden immanent. Auch der Vergleich mit der Gesundheit und Schönheit des Körpers (§ 98) wird erst von hier aus in seiner vollen Bedeutung verständlich: die innere Harmonie der Seelenkräfte entspricht der ὑγίεια, sie tritt als κάλλος im Handeln zutage [37]).

Daß der Hinweis auf die physiognomischen Phänomene nicht zum eigentlichen Beweisgang gehört, bestätigt auch die Tatsache, daß Cicero (§ 103) seine zusammenfassende Bestimmung der Pflicht mit den Worten einführt: «ut ad officii formam r e v e r t a m u r», durch die er andeutet, daß die Ableitung des Pflichtbegriffs vorher unterbrochen worden ist. Der Inhalt dieser Pflicht ist nun ein doppelter: «Man muß seine Triebe niederhalten und Aufmerksamkeit darauf richten, nicht aufs Geratewohl und nachlässig zu h a n d e l n.» Als Ergebnis der psychologischen Ableitung stellt sich hiermit die Forderung dar, eine bewußte seelische Anstrengung sowohl auf die Beruhigung der Triebe im allgemeinen als auf ihr fehlerloses Funktionieren bei der einzelnen Handlung zu richten. Wenn also in der theoretischen Ableitung von dem Begriff der actio ausgegangen wurde, so erscheint hier, wo das praktische Ergebnis des Beweisgangs formuliert wird, wiederum die richtige Handlung als wesentliches Ziel der σωφροσύνη. Diese Bestimmung der aus dem Decorum entspringenden Pflicht bestätigt unser oben ausgesprochenes Urteil, daß in dem den §§ 101—103 zugrundeliegenden Gedankengange dem

---

[35]) § 98 ... *hoc decorum, quod elucet in vita movet adprobationem ... ordine et constantia et moderatione d i c t o r u m o m n i u m a t q u e f a c t o r u m.*

[36]) § 98 ... *in uno quoque genere virtutis.*

[37]) Vgl. hierzu R. Philippson a. a. O. S. 358 ff. Jedoch bedürfen seine Ausführungen über den Begriff der «Seelenschönheit» bei P. noch einer Ergänzung: Im Unterschied zu den bekannten Definitionen Chrysipps, die dann — wie Philippson a. a. O. wahrscheinlich gemacht hat — von Hekaton ergänzt worden sind, ist bei P. nie von der Schönheit der Seele an und für sich, sondern stets von derjenigen der Handlungen die Rede. Wenn Galen (De placitis Hippocratis et Platonis V 443 ff.) dem Chrysipp den Vorwurf macht, er könne die Analogie zwischen körperlicher und seelischer Gesundheit und Schönheit nicht durchführen, weil er die seelischen Zustände in beiden Fällen als Symmetrie der ἔννοιαι und προλήψεις fassen müsse, während die Gesundheit des Körpers auf der Harmonie der Säfte, seine Schönheit auf derjenigen der Gliedmaßen beruhe, so trifft dieser Vorwurf auf die Panaitische Durchführung des Gleichnisses nicht zu, weil die traditionelle Analogie hier zuerst mit konkreter Anschaulichkeit erfüllt worden ist. Bei der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Gesundheit und Schönheit wird hier nicht mehr auf die begriffliche Bestimmung der συμμετρία abgehoben, sondern auf den realen und funktionellen Zusammenhang.

Begriff der «actio» ursprünglich eine tragende Bedeutung zukam [38]), die in der oberflächlich zusammendrängenden Darstellung Ciceros nicht mehr deutlich zum Ausdruck kommt. Dieser Eindruck wird sich im folgenden noch bestätigen.

Die §§ 103_2—104 sind von den Interpreten einstimmig für eine selbständige Einfügung Ciceros erklärt worden [39]). Wir wollen diesen Abschnitt noch einmal genauer betrachten und zugleich die Argumente mustern, die für und wider diese Annahme zu sprechen scheinen:

An die Worte «temere ac fortuito inconsiderate neglegenterque agamus» knüpft Cicero an: «D e n n wir sind nicht zu Spiel und Scherz, sondern zu großen und ernsten Dingen auf der Welt.» Dieser Übergang zu der Erörterung über «ludus et iocus» wirkt zunächst so gewaltsam und gesucht, daß man sogleich geneigt ist, in der folgenden Betrachtung einen nur notdürftig in den Gedankenzusammenhang eingefügten Fremdkörper zu sehen. Wir skizzieren zunächst den Gedankengang des Abschnitts:

Ludus und iocus sind erlaubt, aber — wie der Schlaf und alles sonstige Ausruhen — nur als Erholung nach der Ausführung der wichtigen und ernsten Geschäfte. Cicero gibt nun zunächst seine Vorschriften für den iocus, d. h. für den Witz in Rede und Unterhaltung. Es ist nicht jeder Witz erlaubt, sondern nur ein solcher, der von einer anständigen Gesinnung zeugt. Was unter einem «iocus, in quo aliquod probi ingenii lumen eluceat» zu verstehen ist, erläutern die folgenden Sätze: es gibt überhaupt zwei Arten von Scherz: eine grobe, freche und ungebildete, eine geistvolle und gebildete. Als Beispiele dieser zweiten Art werden genannt: Plautus, die alte attische Komödie, die Sokratischen Schriften und die Apophthegmensammlungen von der Art, wie sie der alte Cato veranstaltet hat. Aus diesen Beispielen sollen nun die Unterscheidungsmerkmale zwischen gebildetem und ungebildetem Witz gewonnen werden. Der folgende Satz «alter est, si tempore fit ... verborum obscenitas» ist in seiner überlieferten Form unverständlich: zunächst muß man mit Atzert [40]) eine nähere Bestimmung zu «homo» fordern, die den Gegensatz zu «ne libero quidem» enthält, ferner bieten die Worte «ut si remisso animo» Anstoß: der Ausdruck «ut si», der schon an und für sich selten ist, scheint in Verbindung mit dem abl. abs. überhaupt nicht zu belegen. Die leichteste Form der Heilung würde sein, «ut» als eine Dittographie von «fit» anzusehen und nach seiner Beseitigung mit Atzert zu lesen: «Alter est, si tempore fit, si remisso animo, vel severissimo

---

[38]) Die Empfindung, daß der Begriff der *«actio»* besser in den Gedankengang eingebaut sein müßte, hat offensichtlich Jungblut zu seinen etwas unbestimmten Ausführungen I S. 64 bewogen.

[39]) Vgl. Jungblut I S. 65, II. (Er läßt die Ciceron. Zutat erst mit dem Satz *«ludo ... fecerimus»* beginnen. Auf diese Weise scheint aber der Satz *«neque ... maiora»* völlig in der Luft zu hängen.) — Schmekel a. a. O., S. 39. — Dagegen sind G. L. Hendrickson, Horace Serm. I 4, Am. J. o. Ph. XXI (1900) S. 139; G. C. Fiske, a. a. O., (oben S. 1, Anm. 1) S. 92 ff.; Mary Grant, The Ancient Rhetorical Theories of the Laughable, Univ. of Wisconsin Studies of Language and Literature, No. 21 (Madison 1924), S. 76 ff. einstimmig von der Voraussetzung ausgegangen, daß C. hier Panaitische Lehren vortrage.

[40]) Vgl. Kr. Apparat.

homine dignus ...» Möglich wäre es aber auch, anzunehmen, daß die Lücke vor «homine» sich auch auf die Schlußworte des durch «ut si» eingeleiteten Nebensatzes erstreckt und den Satz etwa auf folgende Weise zu ergänzen: «Alter est, si tempore fit — ut si remisso animo [a negotiis forensibus atque urbano opere requiescimus — vel gravissimo] homine dignus, alter ne libero quidem, si rerum turpitudo adhibetur et verborum obscenitas.» [41]) Schließlich muß auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß der Zustand unseres Satzes auf Cicero selbst zurückzuführen ist und daß wir hier wiederum ein Symptom der Unfertigkeit von De officiis vor uns haben. Zu einem sicheren Ergebnis ist hier nicht zu kommen, doch scheint uns bei der Natur der Anstöße an dieser Stelle eine größere Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß es sich um eine nachträgliche Corruptel handelt.

Es folgen die Vorschriften für den ludus: man soll Maß halten und sich durch das Vergnügen nicht dazu hinreißen lassen, eine Entgleisung zu begehen. Beispiele anständigen Zeitvertreibs sind die Jagd und die Betätigung auf dem Marsfeld.

Wenn Cicero nun (§ 105) gleichsam abbrechend einsetzt: «Sed pertinet ad omnem officii quaestionem ...», so weist er damit deutlich zurück auf die Themastellung im Beginn von § 100, sowie auf die Bestimmung der «officii forma» im Beginn von § 103; er deutet damit an, daß er zum Thema zurückkehren will und bezeichnet die §§ 103—104 als Exkurs. Auch diese Anknüpfung spricht für die Annahme, daß die §§ 103/04 ein Ciceronisches Einschiebsel darstellen und die nähere Betrachtung des Inhalts scheint diesen Eindruck zunächst zu bestätigen:

Wir gehen aus von dem Satze «alter est ... verborum obscenitas», in dem der gebildete Scherz gegen den ungebildeten abgegrenzt wird. Cicero nennt zwei Merkmale des «iocus liberalis»:

1. Er hält den richtigen Zeitpunkt ein,
2. er ist frei von rerum turpitudo et verborum obscenitas.

Es sind dies die in der rhetorischen Theorie des γελοῖον überlieferten Merkmale des gebildeten Witzes, die Cicero in der Einleitung des Exkurses über den rednerischen Witz im zweiten Buch De Oratore nennt [42]), und diese Tatsache könnte als drittes Argument für diejenige Auffassung unseres Abschnittes geltend gemacht werden, nach der es sich hier um eine — durch rhetorische Reminiszenzen veranlaßte — selbständige Einarbeitung Ciceros handelt.

Gegen diese Auffassung lassen sich aber auf der anderen Seite Argumente anführen, die es nicht nur wahrscheinlich machen, daß dem

---

[41]) Vgl. De officiis III 1/2.

[42]) §§ 235—290. Auf die Geschichte der Lehre vom γελοῖον: ihren Ausgangspunkt — den verlorenen Teil der Aristotelischen Poetik, der von der Komödie handelte —, sowie die Etappen ihrer Entwicklung können wir hier nicht eingehen. Es sei auf folgende Untersuchungen verwiesen: E. Arndt, De ridiculi doctrina rhetorica, Diss. Bonn 1904; S. Kaibel, Die Prolegomena Περὶ κωμῳδίας, Sitzungsbericht Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1899, vol. II. — G. L. Hendrickson, Horace, Serm. I 4: A Protest and a Programme, Amer. J. o. Phil. XXI S. 121 f., sowie die S. 28 gen. Bücher von G. C. Fiske und Mary Grant. Zu der auffallenden Tatsache, daß hier im Gegensatz zur Aristot. Auffassung die alte attische Komödie zu den Mustern des «gebildeten» Scherzes gerechnet wird, vgl. Hendrickson a. a. O. S. 141; Fiske S. 92 f.; vgl. auch W. Süß, Aristophanes und die Nachwelt I S. 12/13.

Abschnitt über Spiel und Scherz Panaitische Ausführungen zugrunde liegen, sondern daß auch seine Einordnung an dieser Stelle der Komposition bereits in dem Werk des Panaitios gegeben war:

1. Es ist wohl allenfalls möglich, die Vorschriften über den i o c u s auf das rhetorische Interesse Ciceros zurückzuführen — wiewohl dann immer noch rätselhaft bleibt, wier er dazu gekommen sein soll, an dieser Stelle seines Werkes unvermittelt einen Exkurs über den rednerischen Witz anzubringen — die Behandlung des l u d u s bleibt aber auf diese Weise völlig unerklärt. Da aber die Erörterung über «ludus et iocus» offenbar eine Einheit darstellt und unter einheitlichem Gesichtspunkt durchgeführt ist, ist es nicht möglich, die Zugehörigkeit der beiden Unterabteilungen des Abschnitts zum Ganzen des Zusammenhangs in verschiedener Weise zu beurteilen.

2. Ein Präjudiz für die Annahme, daß die §§ 103/04 auf Panaitios zurückgehen, bildet ferner die bekannte Tatsache, daß die Legitimierung des otium als des notwendigen Gegengewichtes zum «negotium» in Rom ihren Ausgang von dem Panaitios so nahe stehenden Scipionenkreise genommen hat [43]) und daß es besonders der jüngere Scipio selbst gewesen ist, der nicht nur als Muster des gebildeten Witzes — er stellte ja für seine Zeitgenossen gewissermaßen das römische Gegenstück zu dem *εἴρων* Sokrates dar [44]) — genannt wird, sondern an dem auch die Fähigkeit, sich zwischen seinen ernsten Geschäften in harmloser Ausgelassenheit kindlichen Spielen hinzugeben, immer wieder gerühmt wird [45]). Es ist wohl auch kaum ein zufälliges Zusammentreffen, daß es gerade Scipio war, der in Rom diejenige Form des «ludus honestus» einführte, die von Cicero an unserer Stelle als die spezifisch griechische dem «campus noster» gegenübergestellt wird: die Jagd [46]).

3. Ein weiteres Argument ist durch die Tatsache gegeben, daß in einer Schrift, in der auch sonst nachweislich Panaitisches Gedankengut steckt, sich eine Stelle findet, die mit der unsrigen eine deutliche Verwandtschaft zeigt: Es handelt sich um das Kapitel XVII 4—7 des Seneca-Dialogs «De tranquillitate animi».

Um dies Argument zu einem wirklich tragfähigen zu machen, wäre allerdings eine Untersuchung über das Verhältnis der Schrift Senecas zu der verlorenen des Panaitios *Περὶ εὐθυμίας* nötig, die sich im Rahmen dieser Arbeit nicht führen läßt [47]).

---

[43]) Vgl. De off. III 1—4. Über die Bedeutung der Kultur des *otium* für die *humanitas* vgl. R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität, SS. 5 u. 25.

[44]) Vgl. Cic. De oratore II 270 «*Hoc in genere Fannius in annalibus suis Africanum hunc Aemilianum dicit fuisse egregium et Graeco eum verbo appellat 'εἴρωνα'*».

[45]) Cic. De orat. II 22 «. . . *Otium autem quod dicis esse adsentior; verum otii fructus est a n i m i non c o n t e n t i o sed r e l a x a t i o. Saepe ex socero meo audivi, quom is diceret socerum suum Laelium semper fere cum Scipione solitum rusticari eosque incredibiliter repuerascere esse solitos, cum rus ex urbe tamquam e vinclis evolavissent*». Vgl. Horaz, Serm. II, 1, 71 ff.

[46]) Polybius XXXI, 29 (XXXII, 15). (Vgl. Wilamowitz, Griech. Lesebuch I, Erläuterungen S. 71.)

[47]) Es wäre dazu außer einer Analyse des Seneca-Dialoges und der Schrift Plutarchs *Περὶ εὐθυμίας* vor allem eine genaue Untersuchung desjenigen Abschnitts von Cicero De officiis nötig, der über die *magnitudo animi* handelt

Wir wollen jedoch das betreffende Kapitel hier anführen, da sich von hier aus Hinweise über die Bedeutung der Lehre von der *παιδιά* im Zusammenhang der Panaitischen Ethik geben lassen, die auch für die Beurteilung unseres Cicero-Abschnittes von Nutzen sein werden.

«Man darf auch den Geist nicht immer gleichmäßig in derselben Anspannung halten, sondern muß ihn bisweilen zur Heiterkeit stimmen. Sokrates schämte sich nicht, mit Knaben zu spielen, Cato entspannte durch Wein seinen von Staatsgeschäften ermüdeten Geist, und Scipio bewegte seinen triumphgekrönten, kriegerischen Leib nach der Musik — nicht weichlich sich biegend, wie es heutzutage Brauch ist, wo man schon beim Gehen weichlicher dahingleitet als die Weiber —, sondern so wie jene Männer der Vorzeit beim Spiel und zur Festeszeit männlich den Dreischritt zu tanzen pflegten — es hätte ihnen keinen Abbruch getan, wenn selbst ihre Feinde sie erblickt hätten.

Man muß den Geist sich entspannen lassen: frischer und leistungsfähiger wird er sich wieder erheben. Wie man fruchtbare Äcker nicht gewaltsam ausnutzen soll — denn schnell erschöpft sie die niemals unterbrochene Fruchtbarkeit —, so lähmt den Schwung der Seele andauernde Mühsal; dagegen schöpft sie neue Kräfte in einer kleinen Entspannung und Lockerung. Aus andauernder Arbeit entsteht eine Art von Schwächung und Schlaffheit der Seele. Auch würde die Begierde der Menschen nicht so sehr dahin drängen, wenn Spiel und Scherz nicht eine naturgemäße Lust böten; ihr häufiger Genuß nimmt allerdings der Seele alle Kraft und alles Gewicht: auch der Schlaf ist zur Erholung notwendig, aber ein Tag und Nacht nicht unterbrochener Schlaf ist — der Tod. Es ist ein großer Unterschied, ob man etwas locker läßt oder gänzlich auflöst.»

Wenn wir diese Ausführungen mit den §§ 103/04 unserer Schrift vergleichen, so ergibt sich zunächst, daß der leitende Gesichtspunkt zwar ein verschiedener ist: Cicero räumt dem «Spiel und Scherz» gleich-

---

(§§ 61—92). Da als Fundament der 3. Kardinaltugend die *tranquillitas animi* gekennzeichnet wird (§ 69), werden hier Gedanken in den Mittelpunkt gerückt, die offenbar mit den in der Schrift *Περὶ εὐθυμίας* behandelten verwandt sind: Ein zentrales Problem der Schriften dieses Titels besteht — im Anschluß an den Satz Demokrits (Diels 55 B 3) «*Τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ . . .*» — in der gegenseitigen Abwägung des *βίος πρακτικός* und des *βίος θεωρητικός*. Auch in dem oben bezeichneten Abschnitt von De officiis spielt diese Frage eine beherrschende Rolle — wie sich durch die Analyse der hier z. T. besonders verworrenen Gedankengänge Ciceros zeigen ließe —, und sie wird in einem ähnlichen Sinne beantwortet wie bei Seneca: Der *vita activa* wird prinzipiell der Vorzug gegeben, doch wird 1. die Berücksichtigung der individuellen Leistungsfähigkeit (vgl. Plut. ebd. cap. 12/13), 2. für die «im praktischen Leben Stehenden» eine gewisse Mischung beider Lebensstile empfohlen (z. B. Cicero §§ 69—73; 92; Seneca VI, VII 2). — Daß diese Gedanken bei dem Republikaner Cicero in einer völlig anderen Nuancierung erscheinen als bei Seneca, ist natürlich, ganz abgesehen von der Überlegenheit an psychologischem Raffinement bei dem späteren Autor. Die prinzipielle Verwandtschaft zwischen Grundsätzen wie «*male respondent coacta ingenia, reluctante natura irritus labor est*», mit den im Kapitel vom Decorum §§ 104 ff. vorgetragenen Lehren liegt auf der Hand: das subjektive Wohlgefühl (*εὐθυμία*) beruht ganz ebenso wie die nach außen sichtbar werdende Lebensgestaltung auf der harmonischen Betätigung der naturgegebenen Kräfte.

sam widerwillig einen Platz im Leben ein, Seneca empfiehlt sie, wenn auch mit Einschränkung; daß aber die prinzipielle Bewertung von «ludus et iocus» bei beiden dieselbe ist: sie sollen — ebenso wie der Schlaf — der «r e m i s s i o a n i m i» dienen.

Auf diese Übereinstimmung ist an und für sich allerdings kein allzugroßes Gewicht zu legen, denn diese bedingte Anerkennung der *παιδιά* ist ein Gemeinplatz, der seine philosophische Begründung bereits im Rahmen der Aristotelischen Ethik gefunden hat.

Um die besondere Nuance in der Behandlung des «ludus» bei Seneca und Cicero zu erkennen, wird es daher notwendig sein, noch die Aristotelische Stellung zur *παιδιά* kurz zu charakterisieren [48]).

Der Bedeutungsgehalt von «*παιδιά*» umfaßt bei Aristoteles — griechischem Sprachgebrauch entsprechend — den der Begriffe «iocus und ludus» in dem von Cicero hier angewandten Sinne: *παιδιά* kann zwar auch die Beschäftigung mit den musischen Künsten sein, doch haftet an diesem Begriff für Aristoteles — der im Gegensatz zu dem tiefen Platonischen Paradoxon vom Ernst des menschlichen Spiels und der Nichtigkeit des menschlichen Ernstes [49]) am gebräuchlichen Sinn des Wortes festhält — ein für allemal die Bedeutung des Heiter-Geselligen. Auch die Beschäftigung mit der *μουσική* wird nur insofern zur *παιδιά* gerechnet, als sie der Erholung (*ἀνάπαυσις*) dient [50]). Auf diese Weise ist es verständlich, daß für Aristoteles die Begriffe der *παιδιά* und des *γελοῖον* eng zusammengehören [51]), ihren Gegensatz bilden «*τὰ σπουδαῖα*».

Psychologisch wird diese auf der populären Anschauung beruhende Auffassung von Aristoteles motiviert, indem er die *παιδιά* als eine Sonderart der *ἡδονή* kennzeichnet, und zwar als diejenige, die ihrem Wesen nach mit Gemeinschaft und Geselligkeit verbunden ist [52]). Das richtige Verhalten gegenüber der *παιδιά* bestimmt sich daher nach demselben Gesetz der *μεσότης* wie dasjenige gegenüber der Lust überhaupt: der «Verspielte» (*παιδιώδης*) gehört in die Gattung der *μαλακοί* [53]).

Die B e w e r t u n g der *ἡδονή* bei Aristoteles ist von zwei Gesichtspunkten bestimmt: die positive Bedeutung der *παιδιά* wird von Aristoteles ausdrücklich bezeichnet und begründet: Die Lust, die das Spiel in sich birgt, bringt die n o t w e n d i g e Erholung (*ἀνάπαυσις*) und Entspannung (*ἄνεσις*) von dem Schmerz (*τὸ λυπηρὸν*) und der Anstrengung (*συντονία*), die jede Mühsal enthält [54]). Nur der göttlichen Kraft ist es

---

[48]) Vgl. hierzu Mary A. Grant, The Ancient Rhetorical Theories of the Laughable (Univ. of Wisconsin Studies of Language and Litterature No. 21), Madison 1924, pp. 24 sqq.; Ernst Walser, Die Theorie des Witzes und der Novelle nach dem De sermone des Jovianus Pontanus, Zürich. Diss. 1908, SS. 1—19.

[49]) Platon *Νόμοι* VII 803 c 2 sqq.

[50]) Aristoteles Politik 1137 b 34; 1339 b 11 ff.

[51]) Nikom. Eth. 1177 a 3 *βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ τῶν μετὰ παιδιᾶς . . .*

[52]) Nikom. Eth. 1127 b 33—1128 b 9.

[53]) Nikom. Eth. 1150 b 16 ff.

[54]) Politik 1337 b 37 . . . *καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις χρηστέον ταῖς παιδιαῖς (ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως, ἡ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστιν· τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας), διὰ τοῦτο δεῖ παιδιὰς εἰσάγειν καιροφυλακοῦντα τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντα φαρμακείας χάριν. ἄνεσις γὰρ ἡ τοιαύτη κίνησις τῆς ψυχῆς, καὶ διὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάπαυσις . . .*

möglich, in ununterbrochener Bewegung zu sein [55]), alle übrigen Wesen bedürfen der «Pausen». Das Urbild aller *ἀνάπαυσις* ist der Schlaf [56]) — erst von hier aus wird ganz verständlich, warum das Spiel immer wieder mit dem Schlaf verglichen wird.

So sehr Aristoteles jedoch die Notwendigkeit der *παιδιά* für den nicht der *σχολή* Teilhaftigen anerkennt, so nachdrücklich betont er, daß sie mit der wahren *εὐδαιμονία* nichts zu tun habe [57]): Die *παιδιά*, die mit dem *τέλος* insofern Ähnlichkeit hat, als sie zunächst Selbstzweck zu sein scheint, ist in Wahrheit nur Mittel, indem sie durch *ἀνάπαυσις* der *ἐνέργεια* dient [59]): *Τέλος* ist die *ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*. Das Spiel ist unentbehrlich für die unendlich überwiegende Zahl der Menschen, die sich nicht im Stand der *εὐδαιμονία* befinden, aber überflüssig für den wahrhaft Glückseligen.

Wenn wir uns nun, nachdem wir die Gesichtspunkte bezeichnet haben, unter denen die *παιδιά* in der Aristotelischen Ethik beurteilt wird, wieder der Betrachtung des Seneca-Abschnittes zuwenden, so liegen die Übereinstimmungen deutlich vor Augen; es läßt sich jedoch ein charakteristischer Unterschied aufweisen: wenn Aristoteles von *ἄνεσις* und *συντονία* spricht, so ist dies für ihn nur eine metaphorische Ausdrucksweise — bei Seneca dagegen ist stets von einer intentio, bzw. remissio a n i m i die Rede: es steht bei ihm offenbar eine ganz bestimmte psychologische Anschauung dahinter.

Es handelt sich um dieselbe Auffassung, von der das zweite Buch der Ciceronischen Tusculanae disputationes — das, wie Pohlenz nachgewiesen hat [60]), auf der Schrift des Panaitios «Ad Qu. Tuberonem de dolore patiendo» [61]) beruht — beherrscht ist: Jede Pflichterfüllung hat eine «contentio animi» zur Voraussetzung [62]). Wenn hinter diesem Ausdruck — wie Pohlenz gezeigt hat [63]) — der stoische Begriff der *εὐτονία* steht, so ist doch zu bemerken, daß die «contentio» hier in einer Weise ausgedeutet wird, die der altstoischen Psychologie widerstreitet: sie wird nämlich gleichgesetzt mit der «Selbst-Beherrschung», durch die die ratio die Herrschaft über den irrationalen Seelenteil erhält und bewahrt [64]). Durch diese Umdeutung im Sinne einer dualistischen Psychologie wird

---

[55]) De caelo 283 b 26 ff.

[56]) De sensu 455 b 13 *δι' ἣν δ' αἰτίαν συμβαίνει τὸ καθεύδειν ... λεκτέον· ... πρῶτον μὲν οὖν ἐπεὶ δὴ λέγομεν τὴν φύσιν ἕνεκα τοῦ ποιεῖν, τοῦτο δ' ἀγαθόν τι, τὴν δ' ἀνάπαυσιν παντὶ τῷ πεφυκότι κινεῖσθαι — μὴ δυναμένῳ δ' ἀεὶ καὶ συνεχῶς κινεῖσθαι — μεθ' ἡδονῆς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ὠφέλιμον, τῷ δ' ὕπνῳ δι' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν προσάπτουσι τὴν μεταφορὰν ταύτην ὡς ἀναπαύσει ὄντι· ὥστε σωτηρίας ἕνεκα τῶν ζώων ὑπάρχει ...*

[57]) Über das Verhältnis von *παιδιὰ* und *τέλος* vgl. Politik 1137 b 35 ff.; Nikom. Eth. 1176 b 9 ff.

[59]) Nikom. Eth. 1176 b 34.

[60]) M. Pohlenz, Das zweite Buch der Tusculanen, Hermes 44 (1909) S. 23 ff.

[61]) Vgl. Cicero De fin. IV 23.

[62]) § 55 «... *in omnibus officiis persequendis a n i m i est adhibenda c o n t e n t i o ; ea est sola officii tamquam custodia.*»

[63]) A. a. O. S. 30.

[64]) Dies müßte durch eine eingehende Analyse des Abschnittes nachgewiesen werden: wir müssen uns hier auf einige Andeutungen beschränken.

aber zugleich ein aktives Moment in den Begriff hineingelegt[65]), das der altstoischen *εὐτονία,* die einen seelischen H a b i t u s bezeichnet, durchaus fehlte.

Es ist deutlich, daß erst bei einer solchen Betrachtung der seelischen Vorgänge, bei der die stoische Terminologie mit völlig neuem Inhalt erfüllt wird, eine Psychotherapie denkbar wird, die mit einem planmäßigen Wechsel von Anspannung und Lockerung der Seele arbeitet.

Wenn diese Andeutungen über die psychotherapeutische Bedeutung, welche die *παιδιά* durch die Verbindung stoischer und peripatetischer Psychologie bei Panaitios gewinnen konnte, nur dazu dienen sollten, die Annahme, daß der Exkurs über «ludus et iocus» auf Panaitios selbst zurückgeht, wahrscheinlicher zu machen, so haben wir zugleich durch unsere Übersicht über die Bewertung der *παιδιά* bei Aristoteles ein Argument dafür gewonnen, daß auch die E i n o r d n u n g des Exkurses an dieser Stelle bei Cicero auf Panaitios zurückgeht:

Die eigentümlich gezwungene Wendung, mit der Cicero anknüpft: «neque enim ita g e n e r a t i a n a t u r a sumus, ut ad l u d u m e t i o c u m f a c t i e s s e videamur ...» enthält eine Fragestellung, in der wir eine — wenn auch noch so verblaßte — Reminiszenz an die oben charakterisierten Aristotelischen Erörterungen über das Verhältnis der *παιδιά* zum menschlichen *τέλος* erkennen müssen. Wenn wir nunmehr versuchen, den logischen Zusammenhang zwischen den Sätzen (§ 103) «Ex quibus illud ... neglegenterque a g a m u s» und «necque enim ... maiora» schärfer zu fassen, so ergibt sich zunächst, daß hier auf der einen Seite «animadversio, diligentia, considerata a c t i o usw.» sich zu «severitas et quaedam studia graviora atque maiora» verhalten wie auf der anderen Seite «temere ac fortuito, inconsiderate neglegenterque a g e r e» zu «ludus et iocus». M. a. W.: der Übergang vollzieht sich hier mit Hilfe eines Gegensatzes sehr allgemeiner Art, in dem — vergröbert und verflacht — die Aristotelische Antithese von *παιδιά* und *ἐνέργεια σπουδαία* nachklingt; alle feineren Distinctionen wie z. B. die zwischen *ἐνεργεία* und *πρᾶξις* spielen hier keine Rolle, übrig geblieben ist eine ziemlich platte Gegenüberstellung: die ernsthafte Tätigkeit auf der einen, Willkür und Spiel auf der anderen Seite.

Wie weit diese Verflachung des Gedankens auf Cicero zurückzuführen ist, wie weit sie schon bei Panaitios gegeben war, kann ebensowenig bestimmt werden, wie sich der ursprüngliche Zusammenhang zwischen den Abschnitten im einzelnen rekonstruieren läßt; nur das dem Übergang zugrunde liegende gedankliche Motiv konnten wir bezeichnen. Zugleich bestätigt sich auch von hier aus wiederum unser oben ausgesprochenes Urteil, daß in dem Abschnitt §§ 101/02 der Begriff der recta actio ursprünglich stärker im Mittelpunkt der Erörterung stand, als dies bei Cicero in Erscheinung tritt, denn dieser Begriff ist es ja, an den der Exkurs gleichsam per antithesim anknüpft.

---

[65]) Am bezeichnendsten § 54 ... «*ut onera contentis corporibus facilius feruntur, remissis opprimunt, simillime animus* i n t e n t i o n e *sua* d e p e l l i t *pressum omnem ponderum,* r e m i s s i o n e *autem sic urgetur, ut se nequeat extollere*». Hier sind die Grenzen zwischen den Begriffen der *σύντονία* und der *εὐτονία* völlig verwischt.

Wenn wir nunmehr den Zusammenhang zwischen dem Abschnitt über «ludus und locus» und dem folgenden, über die «voluptas» betrachten, so wird uns auch hier der Übergang sinnvoller erscheinen, nachdem wir gesehen haben, daß schon bei Aristoteles die παιδιά eine Sonderart der ἡδονή darstellte [67]). Der logische Zusammenhang zwischen §§ 104 und 105 ist also derart, daß hier von einem speziellen Fall zum generellen Problem übergegangen wird.

Als Ergebnis der Betrachtung dieser Zusammenhänge können wir bezeichnen, daß der Exkurs der §§ 103—104 nicht als eine Ciceronische Zutat zu betrachten ist, sondern daß seine Einordnung an dieser Stelle durchaus als Resultat eines planmäßigen Gedankenaufbaues erkennbar wird: er bildet gleichsam die Zwischenstufe zwischen der Bestimmung des Pflichtbegriffs in § 103 und der Erörterung der «voluptas» in §§ 105 ff.

Wenn dieser Zusammenhang im Ciceronischen Text nicht klar hervortritt und die Übergänge gesucht und gewaltsam erscheinen, so ist dies also nicht auf eine willkürliche Erweiterung des ursprünglichen Gedankengangs, sondern im Gegenteil auf dasselbe hastige Kürzungsverfahren zurückzuführen, durch das der Gedankengang in den vorangehenden Abschnitten verdunkelt wurde.

Wir setzen nunmehr unsere Analyse des Ciceronischen Textes fort:

§ 105

«Aber es ist von Bedeutung für jede Untersuchung über die Pflicht, immer vor Augen zu haben, wie sehr die menschliche Natur dem Vieh und den übrigen Tieren überlegen ist. Die Tiere fühlen nur die körperliche Lust und werden mit ihrem ganzen Trieb zu ihr gezogen, des Menschen Geist aber nährt sich vom Lernen und Denken. Immer erforscht er etwas oder ist beschäftigt und läßt sich leiten von den Freuden des Gesichts und Gehörs.» Die Behauptung, daß die körperliche ἡδονή dem Menschen nicht angemessen sei, wird von Cicero gestützt durch ein τεκμήριον: er weist auf das natürliche, allen Menschen — soweit sie überhaupt auf diesen Namen Anspruch machen dürfen — gemeinsame Schamgefühl hin. Hieraus wird eine doppelte Schlußfolgerung gezogen:

§ 106

am besten ist es, die voluptas überhaupt zu verschmähen; falls dies nicht möglich ist, muß man sorgfältig Maß halten. So soll die Ernährung und Pflege des Körpers auf die Erhaltung der Kräfte und der Gesundheit, nicht auf die Lust gerichtet sein. Zusammenfassend heißt es: «Und wenn wir nur die Erhabenheit und Würde unserer Natur in Betracht ziehen wollen, so erkennen wir auch, wie häßlich (schimpflich) es ist, in Schwelgerei zu zerfließen und verzärtelt und weichlich zu leben, wie schön (ehrenhaft) dagegen, bescheiden, zusammengefaßt, sittenstreng und nüchtern.»

Cicero geht in § 105 aus von dem stoischen Begriff der menschlichen «excellentia» und weist damit zugleich auf die Definition des Decorum im übergeordneten Sinne (§ 96) zurück. Aus diesem allgemeinen Grundprinzip der stoischen Ethik zieht er nun diejenigen Folgerungen,

---

[67]) Das Motiv der *«voluptas»* klingt in § 104 zum ersten Male an: *«... ne nimis omnia profundamus elatique v o l u p t a t e in aliquam turpitudinem delabamur»*. Vgl. Seneca a. a. O. XVII 6 «... *nisi n a t u r a l e m q u a n d a m v o l u p t a t e m haberet lusus iocusque»*.

die sich für die spezielle Frage, wie der Mensch sich gegenüber der voluptas zu verhalten habe, aus ihm ergeben: Aus dem Vorrang der menschlichen Natur ergibt sich die prinzipielle Scheidung zwischen der tierischen, sinnlichen voluptas und den spezifisch menschlichen delectationes, die aus der geistigen Tätigkeit sowie aus dem Hören und Sehen erwachsen.

In dieser Argumentation klingen die Platonischen und Aristotelischen Erörterungen über das Problem der Lust nach: Die Einteilung der Lustempfindungen und die besondere Beziehung der durch das Gesicht und das Gehör vermittelten Genüsse zu den rein geistigen Freuden ist schon im Platonischen Philebos in einem größeren Zusammenhang begründet[68]); auch der Hinweis auf die natürliche *αἰδημοσύνη* findet sich bereits in diesem Dialog[69]). Ebenso taucht dasjenige Motiv, das an unserer Stelle die Erörterung beherrscht, die Unterscheidung zwischen den tierischen und den menschlichen Freuden, schon im Philebos[70]) auf, ohne daß ihm in der dialektischen Beweisführung irgendeine Bedeutung zukäme. In der Aristotelischen Behandlung der *ἡδονή* im zehnten Buch der Nikomachischen Ethik dagegen bildet die Frage nach der spezifisch menschlichen *ἡδονή* den Gipfelpunkt der Erörterung[71]). Es ist nun für den grundlegenden Unterschied zwischen der peripatetischen und der stoischen Betrachtungsweise charakteristisch, daß Aristoteles die nicht geistigen Freuden nicht als schlechthin tierisch, sondern als *δευτέρως καὶ πολλοστῶς* menschlich bezeichnet, während bei Cicero ein radikaler Schnitt zwischen der «dignitas humana» und den übrigen Wesen gemacht wird.

Der bedeutsamste Gegensatz gegenüber Aristoteles besteht aber in der Art und Weise, in der das Motiv an unserer Stelle verwertet wird: während bei Aristoteles der Begriff einer substantiell-menschlichen Freude als das Ergebnis und gewissermaßen als Krönung einer Analyse der ethischen Phänomene erscheint, bildet an unserer Stelle die «excellentia et dignitas humanae naturae» einerseits die logische Grundvoraussetzung, aus der die ethischen Bestimmungen deduziert werden, andererseits das Leitbild, an dem sich die ethische Paränese immer wieder orientieren muß, weil aus ihm die Erkenntnis des «menschenwürdigen Verhaltens» unmittelbar erwächst.

Wir geben nunmehr noch einmal einen kurzen Überblick über den Aufbau des Abschnitts §§ 100—106: In den §§ 100—103_1 wird die aus dem Decorum entspringende Pflicht in der Weise abgeleitet, daß zunächst das Decorum im engeren Sinne als die im Handeln sich verwirklichende Harmonie der Seelenkräfte gekennzeichnet wird. Hieraus ergibt

---

[68]) Die Begründung vollzieht sich vermittels der Zurückführung auf die Idee des Maßes.

[69]) Phil. 65 e 9—66 a 3.

[70]) 21 c 6, 67 b 1 ff.

[71]) Nikom. Eth. 1176 a 22 *τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις· τῶν δ' ἐπιεικῶν εἶναι δοκουσῶν ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἕπονται αἱ ἡδοναὶ εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους . . ., αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγοιντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.*

sich als Grundvoraussetzung für die Bewahrung des Decorum: die Beherrschung der seelischen Bewegungen und die Sorgfalt beim Handeln. Es folgt (§§ 103_2—104) ein Exkurs über Spiel und Scherz, der zugleich eine Art von Überleitung zu der Erörterung über das pflichtgemäße Verhalten zur voluptas bildet. Wenn nun in den folgenden Ausführungen (§§ 105—106) wiederum der Begriff der «excellentia et dignitas humanae naturae» in den Mittelpunkt gerückt und damit auf das Decorum im übergeordneten Sinne zurückgegriffen wird, so rundet sich die Darstellung zu dem Ausgangspunkt der begrifflichen Ableitung in § 96 zurück: es ist eine Zusammenfassung der beiden Abschnitte §§ 93—99 und 100—106, und damit zugleich ein gewisser Abschluß gegeben.

§ 107

§ 107 setzt Cicero gleichsam neu ein: «Man muß auch erkennen, daß wir von der Natur gewissermaßen mit zwei Masken ausgestattet worden sind: eine davon ist allen gemeinsam, auf Grund dessen, daß wir alle der Vernunft teilhaftig sind und damit eines Vorzugs, durch den wir den Tieren überlegen sind, — aus ihr wird alles Gute und Schöne abgeleitet, aus ihr das Prinzip für die Bestimmung der Pflicht gewonnen, — die andere aber ist den Einzelnen besonders verliehen.»

Cicero knüpft in diesem Satze zunächst noch einmal an den Begriff der spezifisch-menschlichen Vernunftnatur, der die §§ 105—106 beherrschte, an und weist dabei zugleich auf den Schauspielervergleich § 97 zurück: Indem er so auf der einen Seite rückschauend das Hauptmotiv hervorhebt, das dem Abschnitt §§ 93—106, wie wir gesehen haben, seine Einheit verleiht, schafft er sich zugleich den Ausgangspunkt für die hier neu einsetzenden Erörterungen: von nun an ist nicht mehr von den Pflichten, die aus der allgemeinen Vernunftnatur abgeleitet werden, sondern von denen, die aus der individuellen Natur des Einzelnen erwachsen, die Rede. Von hier aus wird auch die Bedeutung des «etiam», mit dem Cicero § 107 anknüpft, verständlich:

In dem Begriff der «excellentia et dignitas humana», von dem am Ende des § 106 die Rede ist, klingt für Cicero bereits derjenige der spezifisch-menschlichen «persona» mit, er fährt darum fort: «Man muß auch wissen, daß wir z w e i Masken von der Natur bekommen haben . . .» Erst dann besinnt er sich, daß es notwendig sein könnte, den Begriff der allgemein-menschlichen «persona» noch einmal in der Erinnerung des Lesers aufzufrischen, bevor er ihm den der individuellen «persona» entgegensetzt. Das «etiam» nimmt also das logische Verhältnis, das erst im folgenden Nebensatz «quarum una . . . tributa» gekennzeichnet wird, gewissermaßen vorweg und ist auf diese Art außerordentlich charakteristisch für die sprunghaft-assoziative Arbeitsweise Ciceros.

Der Begriff der individuellen «persona» wird im folgenden erläutert: Wie es große Unterschiede im Körperbau gibt — manche sind besser für den Lauf, manche für den Ringkampf geeignet —, wie man zwei verschiedene Arten von Schönheit: Würde und Anmut, unterscheidet, so besteht eine große Mannigfaltigkeit auch in den geistigen Anlagen. Für diese Behauptung führt Cicero in den folgenden §§ 108/09 eine Reihe von Beispielen an, die durch den Satz zusammengefaßt werden: «innumerabilis . . . dissimilitudines sunt naturae morumque, minime tamen vituperandorum».

§ 108 Wir betrachten nunmehr den Aufbau dieses Abschnitts: den Anfang macht eine Gruppe von Beispielen, die den Gegensatz zwischen einer heiteren, liebenswürdigen und einer strengen, ernsten Haltung illustrieren. Zunächst gibt Cicero eine Reihe römischer Beispiele: Muster der hilaritas sind der Redner L. Licinius Crassus, sein Gegner L. Marcius Philippus und G. Julius Caesar Strabo — dem Cicero im zweiten Buch von De Oratore die Erörterung über den rednerischen Witz in den Mund gelegt hat —; Muster der severitas ihre Zeitgenossen M. Aemilius Scaurus und der Tribun M. Livius Drusus. Es schließt sich — ohne daß die zeitliche Differenz vermerkt würde — ein Paar von Beispielen aus einer früheren Generation an: Laelius und Scipio; unter ihnen vertritt Laelius den heiteren, Scipio den ernsteren Typus. Stilistisch fällt an diesem Satze der asyndetische Anschluß an den vorangehenden auf, sowie die nachlässige, gleichsam katalogisierende Aufzählung der Namen.

Unter den Griechen erscheint als Vertreter der hilaritas der *εἴρων* Sokrates — er ist der einzige, dessen Charaktertypus hier ausdrücklich benannt wird. Muster der *σεμνότης* sind Perikles [72]) und Pythagoras [73]). Die Art, wie diese beiden Namen hier in einem Atem genannt werden, ist einigermaßen sonderbar; auch in dem Bau des Satzes macht sich eine gewisse Flüchtigkeit des Stils — z. B. in dem Fehlen des «esse» nach «consecutos» — bemerkbar.

Das Stichwort für die folgende Beispielgruppe bildet das betont an den Anfang des Satzes gestellte «callidum».

Als Beispiele der «calliditas» werden aus der römischen Geschichte Hannibal und Qu. Fabius Maximus Cunctator, aus der griechischen Themistokles, Jason von Pherae und Solon angeführt. In dem Satze «in quo genere ... furere se simulavit» ist die Konstruktion nicht ganz klar: Hängt «versutum et callidum [74]) factum Solonis» ebenso wie

---

[72]) Vgl. Plutarch, Perikles 5, 1 ... *ὁ Περικλῆς οὐ μόνον τὸ φρόνημα σοβαρὸν καὶ τὸν λόγον ὑψηλὸν εἶχε καὶ καθαρὸν ὀχλικῆς καὶ πανούργου βωμολοχίας, ἀλλὰ καὶ προσώπου σύστασις ἄθρυπτος εἰς γέλωτα* ...

[73]) Vgl. Diogen. Laert. Empedokles VIII 56 (= Diels, Fragm. d. Vors. 21 A 1) ... *τὸν δ' Ἀναξαγόρου διακόυσαι καὶ Πυθαγόρου, καὶ τοῦ μὲν τὴν σεμνότητα ζηλῶσαι τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος, τοῦ δὲ τὴν φυσιολογίαν.*

[74]) Der Gebrauch der Bezeichnungen «*callidus*» und «*versutus*» im lobenden, bzw. neutralen Sinne ist zwar seltener bei Cicero als der tadelnde, läßt sich aber auch sonst belegen: Acad. II 94 «*ego ut agitator callidus priusquam ad finem veniam equos sustinebo*». De Fin. III 54 «*... neque enim qui defendunt eam (scil. voluptatem) versuti in disserendo sunt ...*» — Eine Sonderstellung nimmt De nat. Deor. III 25 ein: «*Et Chrysippus tibi acute dicere videbatur, homo sine dubio versutus et callidus (versutos eos appello quorum celeriter mens versatur, callidos autem quorum tamquam manus sic animus usu concalluit)*». Es ist anzunehmen, daß Cicero hier versucht, Äquivalente für griechische Ausdrücke zu schaffen, indem er durch Zurückgehen auf den etymologischen Ursprung der lat. Worte sie auf eine lobende Bedeutung festlegt und jeden tadelnden Nebensinn ausschließt. Man ist nun zunächst geneigt, als griech. Äquivalente solche Worte zu suchen, die etymologisch entsprechend den lat. «*callidus*» und «*versutus*» gebildet sind. Doch wenn sich auch für «*versutus*» eventuell entsprechende Bildungen finden ließen (z. B. «*εὔστροφος*» vgl. Plutarch De garrul. cap. 17 (p. 510 F) «*τὸ ... ἀποφθεγματικὸν ... καὶ τὸ μετ' εὐστροφίας ὀξὺ πρὸς τὰς ἀπαντήσεις ...*». ein Wort in der Bedeutung von «*callidus*», das von *τύλος* abgeleitet werden könnte, läßt sich nicht ausfindig machen. Wir müssen also darauf verzichten, Entsprechungen dieser

«Themistoclem et Pheraeum Jasonem» ab von «Graeci ... anteponunt», oder haben wir vor «in primisque» stärker zu interpungieren und hinter «Solonis» im Geist «tradunt» oder dergleichen zu ergänzen? Wir würden uns für die zweite Lösung entscheiden. Aber wie dem auch sei, der unklare Bau dieses Satzes ist wiederum für den stilistischen Charakter des Abschnitts bezeichnend.

§ 109 fährt Cicero fort: «Es gibt — in starkem Gegensatz zu jenen — Leute, die einfältig und offen sind, Heimlichkeiten und Hinterlist ablehnen, Freunde der Wahrheit, Feinde des Trugs. Und ebenso gibt es andere, die alles ertragen, jedem zu Diensten sind, wenn sie nur ihren Willen durchsetzen.» Römische Beispiele dieser Menschengattung sind Sulla und M. Licinius Crassus, von Griechen wird Lysander angeführt, als dessen Gegenbild sein Amtsnachfolger im Oberbefehl der spartanischen Flotte, Kallikratidas, genannt wird. Die folgenden Sätze: «Itemque in sermonibus ... magnum et clarum fuisse», in denen der Gegensatz zwischen leutseliger Herablassung und stolzer Zurückhaltung in der Redeweise beleuchtet wird, stecken voller Schwierigkeiten: § 109

1. Der Satz «itemque ... vidimus» hat keine konstruierbare grammatikalische Form; es sieht so aus, als ob hier ein zunächst beabsichtigter acc. c. inf.: «quemque ... efficere vidimus» in den Relativsatz «quod ... vidimus» umgebogen worden wäre.

2. Die Worte «alium quemque» sind unverständlich.

Die grammatikalische Ausweichung und die lockere Aneinanderreihung der Sätze — bezeichnend ist das zweimalige «itemque» — sind charakteristisch für den flüchtig katalogisierenden Stil des Abschnitts. In «alium quemque» ist dagegen wohl eine nachträgliche Corruptel zu vermuten, für deren Heilung wir keinen überzeugenden Vorschlag machen können [75].

3. In dem Satze «audivi ... fuisse» ist zunächst die asyndetische Art der Anknüpfung auffällig, außerdem durchbrechen die Worte «ne Xenocratem quidem severissimum philosophorum» den Zusammenhang auf höchst störende Weise [76].

Die Flüchtigkeit der Formulierung, die sich in den vorangehenden Sätzen bemerkbar machte, hat hier offenbar ihren Höhepunkt erreicht. Die Sätze: «Itemque ... clarum fuisse» sind zweifellos unfertig, wenn

---

Art zu suchen und uns damit begnügen, Worte zu nennen, die dem Sinne nach der *calliditas* und *versutia* entsprechen: Es kommt hier in erster Linie der Begriff der *δεινότης* in Frage, daneben derjenige der *ἀγχίνοια*. Vgl. zu der Stelle aus De nat. deor.: Arnim, Fragm. Stoic. Vet. II 130 (= Diogen. Laërt VII 46).

[75]) Vgl. d. krit. Apparat von Atzert. Seine Konjektur: «*Itemque in sermonibus s a l i u m quemque ...*» scheint allerdings in jeder Beziehung unhaltbar: es ist in dieser Beispielgruppe nicht vom Witz, sondern von der Umgänglichkeit (*εὐπροσηγορία*, *φιλανθρωπία*) die Rede. G. F. Unger (Zur Textkritik von Ciceros Schrift De officiis, Philologus Suppl. III [1867], S. 41 f.) scheint mit der Konjektur: «*Itemque in sermonibus animum advertimus nobilissimum quemque ...*» dem hier Geforderten näher zu kommen.

[76]) Daß diese Worte auf das Ciceronische Manuskript selbst zurückgehen und nicht etwa als Interpolation anzusehen ist, scheint uns bei dem verwilderten Zustand dieser Sätze nicht zu bezweifeln. Für den Inhalt vgl. Diogen. Laert. Xenokrates 3, 1 ff. *Σεμνὸς ... ὁ Ξενοκράτης καὶ σκυθρωπὸς ἀεὶ ὥστε αὐτῷ λέγειν συνεχὲς τὸν Πλάτωνα, 'Ξενόκρατες, θῦε ταῖς Χάρισιν'.*

es auch nicht mit Sicherheit auszumachen ist, wieweit an dem Zustand des Satzes «itemque ... vidimus» die Überlieferung schuld ist. Es wird hier völlig evident, daß die Beispielsreihe der §§ 108—109 eine vorläufige Notizensammlung darstellt, die ihre stilistische Durchformung noch nicht erfahren hat.

Der unfertige Charaker dieses Abschnittes, sowie die Tatsache, daß man die §§ 108—109 ohne Schwierigkeit aus dem Zusammenhang lösen könnte, legt zunächst die Vermutung nahe, daß es sich hier um eine selbständige Zutat Ciceros handelt, und daß Cicero diese Beispiele in der Reihenfolge, wie sie ihm eben in den Sinn kamen, aus dem Gedächtnis aufnotiert hat. Diese Vermutung erhält zunächst eine scheinbare Stütze durch die Überlegung, daß sich unter den hier aufgeführten Gestalten manche finden, von denen man mit Erstaunen hört, daß sie zu den «minime vituperandi» gehören sollen. Das gilt hauptsächlich von Hannibal und Sulla; aber auch daß Lysander in diesem Zusammenhang genannt wird, hat etwas Befremdendes. Es sieht so aus, als ob Cicero nur darauf bedacht gewesen wäre, gegensätzliche Charaktere zu finden, ohne ihre moralischen Qualitäten in Betracht zu ziehen.

Jedoch bei näherer Überlegung läßt sich die Annahme, daß Cicero hier völlig selbständig gearbeitet habe, nicht aufrechterhalten: Der Name des Jason von Pherae kommt bei Cicero nur hier vor, der des Kallikratidas nur noch an einer anderen Stelle von De Officiis (I 84). Sie gehören also offenbar nicht zu denjenigen exempla, die Cicero stets gegenwärtig waren. Wenn wir uns nunmehr fragen, auf welche Überlieferung sich die Charakteristik des Jason, sowie die Kontrastierung von Lysander und Kallikratidas gründet, so finden wir, daß das Bild dieser drei Männer, wie es an unserer Stelle aufgefaßt wird, in seinen Grundzügen bereits von Xenophon in den Hellenika festgelegt worden ist, also bei einem Autor, der, wie wir wissen, gerade im Kreise des Panaitios besonders hoch geschätzt wurde. Ja, die Charakteristik des Jason von Pherae, (Hellenika VI 1, 15 ff. [77]), berührt sich in ihrem Wortlaut an einer Stelle so eng mit dem Ciceronischen Ausdruck «facile c e l a r e, tacere, dissimulare, insidiari, p r a e r i p e r e h o s t i u m c o n s i l i a», daß man hier an einen durch Panaitios vermittelten direkten Zusammenhang denken könnte.

Auch die Kontrastierung des Lysander und des Kallikratidas, die wir in der Lysander-Biographie des Plutarch auf das stärkste herausgearbeitet finden [78]), beruht in ihrem konkreten Kern auf der Darstellung des Xenophon. In seiner Erzählung [79]), wie es Lysander gelingt, die Gelder zur Kriegführung von Kyros zu erhalten, während Kallikratidas, der es nicht über sich bringt, zu antichambrieren [80]), daran scheitert, kommt der Gegensatz, auf den hier abgehoben wird: die *θεραπευτικὴ*

---

[77]) (Es handelt sich um die Rede des Polydamos von Pharsaeos an die Spartaner) § 15 *εὐ γὰρ ἴστε, πρός τε μεγάλην ἔσται ῥώμην ὁ πόλεμος καὶ πρὸς ἄνδρα ὃς φ ρ ό ν ι μ ο ς μὲν οὕτω στρατηγός ἐστιν, ὡς ὅσα τε λ α ν θ ά ν ε ι ν κ α ὶ ὅσα φ θ ά ν ε ι ν καὶ ὅσα βιάζεθαι ἐκιχειρεῖ, οὐ μάλα ἀφαμαρτάνει.*

[78]) Plutarch, Lysander 7, 4 sqq. (p. 437 a).

[79]) Hellenika I, V—VI 11.

[80]) Ibid. § 10: *«Κῦρος δὲ ἐλθόντος ἐμοῦ ἐπ' αὐτὸν ἀεὶ ἀνεβάλλετό μοι διαλεχθῆναι, ἐγὼ δ' ἐπὶ τὰς ἐκείνου θύρας φοιτᾶν οὐκ ἐδυνάμην ἐμαυτὸν πεῖσαι».*

φύσις des Lysander und der *τρόπος ἁπλοῦς καὶ γενναῖος* des Kallikratidas, bereits völlig zum Ausdruck.

Wenn wir nun versuchen wollen, die Frage zu beantworten, wie es kommt, daß eine moralisch so wenig einwandfreie Natur wie Lysander hier zu den «untadeligen» Charakteren gerechnet wird, so läßt sich die Antwort mit Hilfe einer bei Aethenaeus XII 543 überlieferten Nachricht von dem günstigen Urteil Theopomps über Lysander geben: «*Θεόπομποσ . . . ἐν τῇ δεκάτῃ τῶν Ἑλληνικῶν τἀναντία φησὶ περὶ Λυσάνδρου ὅτι φιλόπονος ἦν καὶ θεραπεύειν δυνάμενος καὶ ἰδιώτας καὶ βασιλεῦς, σώφρων ὢν καὶ τῶν ἡδωνῶν ἁπασῶν κρείττων.*»

Mit dieser Notiz müssen wir eine Stelle bei Plutarch zusammenhalten, an der es heißt (Lysander 2, 4): «*θεραπευτικὸς τῶν δυνατῶν μᾶλλον ἢ κατὰ Σπαρτιάτην φύσει δοκεῖ γενέσθαι, καὶ βάρος ἐξουσίας διὰ χρείαν ἐνεγκεῖν εὔκολος· ὃ πολιτικῆς δεινότητος οὐ μικρὸν ἔνιοι ποιοῦνται μέρος.*»

Es ist wahrscheinlich, daß sich Plutarch hier auf das Urteil des Theopomp [81]) bezieht, jedenfalls lehren uns die beiden Stellen, daß im Altertum einer ungünstigen Beurteilung des Lysander, die bei Plutarch einige Male Ausdruck gewinnt, eine Auffassung gegenüberstand, nach der seine Verschlagenheit und hartnäckige Geduld lobenswerte Eigenschaften seiner *δεινότης πολιτική* bildeten. Diese zum Nutzen des Vaterlandes [82]) und unter Verleugnung der eigenen Ehrsucht ausgeübte *δεινότης* beurteilte also Panaitios — im Gegensatz zu dem Standpunkt Platos und der alten Stoa —, aber wohl in Übereinstimmung mit der Auffassung des jüngeren Peripatos, soweit er mit Dikaiarch der vita activa vor der vita contemplativa den Vorzug gab, im positiven Sinne [83]). Hierzu stimmt, daß § 84 unserer Schrift das ehrsüchtige Verhalten des Kallikratidas, das seinem Vaterlande schadete, einen strengen Tadel erhält. Nachdem wir somit zu dem Schluß gekommen sind, daß das in den §§ 108—109 verwendete Beispielmaterial wenigstens zum Teil auf Panaitios zurückgeht, muß hier noch Einiges über den Aufbau und die Bedeutung dieser exempla bemerkt werden.

Wir müssen hier der Analyse etwas vorgreifen und ein mythologisches Beispiel schon an dieser Stelle betrachten, das Cicero § 113 anführt: Es handelt sich dort um einen Beleg für die § 112 aufgestellte These, daß auch das Recht und die Pflicht zum Selbstmord sich nach der Individualität des einzelnen bestimme: «Wieviel hat Ulixes auf seiner langen Irrfahrt ertragen, als er Frauen untertänig diente (inserviret) ... und sich Mühe gab, bei jedem Gespräch umgänglich und angenehm zu sein. Zu Hause ertrug er sogar die Schmähungen der

---

[81]) Daß auch Panaitios Theopomp kannte und benutzte, läßt sich aus dem Zitat De off. II 40 schließen, das Cicero jedenfalls aus seiner Vorlage übernommen hat. Es ist also nicht auszumachen, ob Panaitios sich an der unserm Abschnitt zugrunde liegenden Stelle auf Xenophon oder Theopomp stützte.

[82]) Der Gesichtspunkt des politischen Nutzens klingt an in dem Satz «*callidum factum Solonis, qui quo ... plus aliquanto reipublicae prodesset, furere se simulavit*».

[83]) Die philosophische Voraussetzung bildet die Aristotelische Lehre, daß sich der ethische Wert der — an und für sich sittlich indifferenten — *δεινότης* nach der jeweiligen *προαίρεσις* bestimme. Nikom. Eth. 1144 a 23 ff.

Knechte und Mägde, nur um dereinst sein Ziel zu erreichen. Ajax dagegen hätte — nach allem, was man von seinem Charakter weiß — sich tausendmal lieber den Tod gegeben, als diese Dinge zu erdulden.»

Diese Auffassung der Charaktere der beiden Heroen, deren Gegensätzlichkeit in der Dichtung schon früh herausgearbeitet worden ist, entspricht in wesentlichen Zügen derjenigen, die in den beiden, Alias und Odysseus in den Mund gelegten Reden des Antisthenes [84]) zum Ausdruck kommt:

Aias [85]) ist der stolze und einfache Kriegsmann, der krumme Wege verschmäht und vor allem Demütigungen nicht ertragen kann.

Odysseus [86]) dagegen sind alle Mittel recht, die zum Ziel führen; er verschmäht es ebensowenig, List zu gebrauchen, wie Erniedrigungen auf sich zu nehmen. Seine wesentliche Eigenschaft ist die «Viel-Seitigkeit» (*πολυτροπία*) seiner Kampfmethoden [87]).

Hartnäckigkeit, Gewandtheit und Duldsamkeit gegenüber Demütigungen sind die Züge, die die Charakterzeichnung des Odysseus auch an unserer Stelle bestimmen; wenn unter ihnen die *τλημοσύνη* besonders betont wird, so macht sich hier eine Einwirkung des kynischen Odysseusbildes bemerkbar: Für manche Kyniker war ja der Dulder und Bettler Odysseus ein Heros, der an Bedeutung kaum hinter Herakles zurückstand [88]). — Indem jedoch an unserer Stelle als wesentlicher Zug des Odysseus auch seine *εὐπροσηγορία* hervorgehoben wird, wird das

---

[84]) Wir möchten diese Reden mit E. Norden (Beiträge zur Geschichte der griech. Philos. II; Jahrb. f. Kl. Phil. Suppl. XIX, S. 394 ff.) und Ueberweg-Praechter (S. 161) für echt halten, doch ist diese Frage für uns hier unerheblich: Die Reden stammen — wenn sie von Antisthenes sind — jedenfalls aus seiner frühen rhetorischen Epoche und sind reine *παίγνια* ohne philosophische Bedeutung. Das Odysseusbild ist von dem späteren kynischen noch beträchtlich unterschieden: Odysseus ist hier in seiner skrupellosen *δεινότης* eher das Ideal eines «*φρόνιμος*» in dem Sinne, wie bei Xenophon a. a. O. Jason von Pherae. Jedoch sind in der betonten Verachtung der Ehre und des äußeren Scheins überhaupt bereits Ansätze gegeben, die dann in dem Bild des kynischen Heros zu voller Entfaltung gelangt sind.

[85]) Antisthenes, Aias 5 (Antiphontis Orationes ed. F. Blass, Lips. 1881 S. 176) «*... καὶ εἰ μὲν ᾖ μοι πρὸς ἄνδρα ὁμοιότροπον οὐδ᾽ ἂν ἡττᾶσθαί μοι διέφερε· νῦνδὲ οὐκ ἔστιν ὃ διαφέρει πλέον ἐμοῦ καὶ τοῦδε· ὁ μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὅτι ἂν δράσειε φανερῶς, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἂν λάθρᾳ τολμήσαιμι πρᾶξαι· κἀγὼ μὲν οὐκ ἂν ἀνάσχοιμι κακῶς ἀκούων, οὐδὲ γὰρ κακῶς πράττων, ὁ δὲ κἂν κρεμάμενος, εἰ κερδαίνειν τι μέλλοι ...*».

[86]) Antisthenes, Odysseus (ibid. p. 180) «*... οὐδ᾽ ἔστιν ὅντινα κίνδυνον ἔφυγον αἰσχρὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ μελλοιμι τοὺς πολεμίους κακόν τι δράσειν· οὐδ᾽ εἰ μὲν ὄψεσθαί με τίνες ἔμελλον, γλιχόμενος ἂν τοῦ δοκεῖν ἐτόλμων· ἀλλ᾽ εἴτε δοῦλος εἴτε πτωχὸς καὶ μαστιγίας ὢν μέλλοιμι τοὺς πολεμίους κακόν τι δράσειν, ἐπεχείρουν ἄν, καὶ εἰ μηδεὶς ὁρῴη.*

[87]) Ibid. «*... οὐδὲ ὅπλα ἐστί μοι τεταγμένα ἐν οἷς προκαλοῦμα τοὺς πολεμιους μάχεσθαι, ἀλλ᾽ ὅντινα ἐθέλει τις τρόπον, καὶ πρὸς ἕνα καὶ πρὸς πολλούς, ἕτοιμος εἰμ᾽ ἀεί*». Wir möchten annehmen, daß hier eine Anspielung auf das Homerische Attribut des Odysseus: «*πολύτροπος*» vorliegt. In der Schol. ad. Hom. Odyss. V. 1 (Ed. Dindorf p. 9) überlieferten Erklärung des Antisthenes wird das Wort als «vielseitig», beweglich im Gegensatz zur starren «Einfalt» gedeutet — allerdings in einem höheren Sinne.

[88]) Vgl. J. Geffcken, Kynika, Heidelberg 1909, S. 22 ff.; E. Norden a. a. O. Kap. I.

kynische Odysseusbild zugleich in einer für Panaitios sehr charakteristischen Weise vervollständigt.

Wir wenden uns nunmehr zurück zu der Betrachtung der §§ 108—109: Wir haben gesehen, daß die exempla hier in Gruppen angeordnet sind, von denen jede einen bestimmten Gegensatz illustriert.

Eine scheinbare Ausnahme machen die Sätze (§§ 108/09) «Callidum Hannibalem ... Lysandrum fuit»: Die «simplices et aperti» sind nach z w e i Seiten gegen die Gruppe der «callidi» sowohl wie gegen die der «patientes et versuti» abgehoben.

Bei näherer Überlegung wird jedoch deutlich, daß es sich hier im wesentlichen um ein- und denselben Charaktergegensatz zwischen einfacher Gradheit und verschlagener Gewandtheit handelt: Lysander, der als einziges griechisches Beispiel der «patientia» genannt wird, gehört seinem allgemeinen Charaktertypus nach in dieselbe Menschenklasse der *δεινοί* wie Themistokles oder Jason von Pherae, nur ist für ihn die *θεραπευτικὴ δύναμις*, die eine Erscheinungsform dieser *δεινότης* darstellt, besonders charakteristisch [89]).

Es ist nun zunächst klar, daß der charakterologische Gegensatz, um den es sich in den Sätzen «Callidum ... Lysandrum fuit» handelt, im Kerne derselbe ist wie der von uns oben behandelte zwischen Aias und Odysseus.

Wir haben weiter (§ 113) gesehen, daß zwischen den Eigenschaften der *τλημοσύνη* und der *εὐπροσηγορία*, die § 109 nacheinander behandelt werden, eine innere Beziehung besteht. Diese Beobachtung legt den Gedanken nahe, daß die Beispielgruppen in den §§ 108—109 ursprünglich in einem inneren Zusammenhang standen, insofern, als es sich hier um die Gegenüberstellung zweier charakterologischer G r u n d t y p e n handelt, die bei Cicero gewissermaßen in ihre einzelnen Eigenschaften auseinandergelegt sind:

Zunächst mag es freilich so aussehen, als ob die Konstrastierung von «hilaritas» und «severitas» (§ 108) in keiner Beziehung zu den im folgenden illustrierten Charaktergegensätzen steht, da die heitere wie die ernste Gemütsart sich ebensogut mit Schlauheit wie mit Offenheit verbinden kann. Allein aus der Tatsache, daß als einziges griechisches Beispiel der «hilaritas» der *εἴρων* Sokrates genannt wird, wird deutlich, daß hier ursprünglich nicht von dem Gegensatz zwischen Heiterkeit und Ernst schlechthin die Rede war, sondern daß hier jene spezifische Form des Witzes, die in der *π ρ ο σ π ο ί η σ ι ς ἐπὶ τὸ ἔλαττον* besteht, gegen eine Haltung, in der sich Ernst mit Betonung der eigenen Würde verbindet, kontrastiert wurde. Die Ironie ist ja vor allem eine vorgetäuschte Selbstverkleinerung [90]), die *σεμνότης* dagegen («auctoritas sine hilaritate»

---

[89]) Vgl. Plutarch, Lysander 7, 5 *τοῖς δὲ τὸν ἁ π λ ο ῦ ν κ α ὶ γ ε ν ν α ῖ ο ν ἀγαπῶσι τῶν ἡγεμόνων τ ρ ό π ο ν ὁ Λύσανδρος τῷ Καλλικρατίδᾳ παραβαλλόμενος ἐδόκει π α ν ο ύ ρ γ ο ς εἶναι καὶ σ ο φ ι σ τ ὴ ς ἀ π ά τ α ι ς τ ὰ π ο λ λ ὰ δ ι α π ο ι κ ί λ λ ω ν τ ο ῦ π ο λ έ μ ο υ . . .* Wir dürfen hieraus schließen, daß Lysander und Kallikratidas als traditionelle Beispiele des Gegensatzes zwischen dem Typus der *«callidi et versuti»* und dem der *«simplices et aperti»* anzusehen sind.

[90]) Vgl. O. Ribbeck, Über den Begriff des *εἴρων* Rhein. M. 31, S. 381 ff.

umschreibt Cicero § 108 diesen Begriff) nicht sowohl eine ernste Gemütsverfassung als ein betonter Ausdruck der Selbstachtung.

Von hier aus ist die innere Verwandtschaft [91]), die zwischen Ironie, Schlauheit, Duldsamkeit und Umgänglichkeit einerseits — strengem Ernst, Geradheit und Zurückhaltung andererseits besteht, deutlich erkennbar, ohne daß es möglich wäre, diese Zusammenhänge dadurch auszudrücken, daß man die beiden Eigenschaftsgruppen auf je einen abstrakten Generalnenner bringt.

Zusammenfassend können wir hieraus schließen: Zwischen den drei Paaren gegensätzlicher Eigenschaften, die in den §§ 108—109 exemplifiziert werden, besteht ein innerer Zusammenhang, insofern, als das Verhältnis der beiden miteinander kontrastierten Charakterzüge in allen drei Fällen dasselbe ist: es handelt sich um drei verschiedene Brechungen eines Gegensatzes zwischen zwei Grundtypen seelisch-geistiger Veranlagung, die offenbar als Analoga zu den beiden körperlichen Typen des Ringkämpfers und des Läufers und den beiden Arten der Schönheit, Würde und Anmut, von denen im § 107 die Rede war, gedacht sind. Dieser ursprüngliche Zusammenhang der §§ 107 und 108—109, sowie der Aufbau der exempla selbst ist durch Cicero, der hier in einer recht schablonisierenden Weise eine Fülle von römischen Beispielen eingefügt hat, fast bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt worden.

§ 110 fährt Cicero fort:

§ 110 An den individuellen Eigenheiten — soweit sie nicht fehlerhaft sind — muß man festhalten, und zwar gerade, um das Decorum bewahren zu können: Man soll nämlich so handeln, daß man vor allem sich nicht mit der a l l g e m e i n e n Natur in Widerspruch setzt, aber in diesem Rahmen seine Bestrebungen nach den Maßen seiner i n d i-

---

[91]) Die Entstehungsgeschichte dieser Typologie ließe sich nur mit Hilfe einer eingehenden Untersuchung über die Entwicklung der charakterologischen Kategorien bei den Griechen feststellen. Wir wollen hier nur einen Hinweis auf den Ursprung der beiden gegensätzlichen Typen geben, indem wir von ihren mythologischen Urbildern und der wechselnden Beurteilung, die diese im Lauf der griechischen Geistesgeschichte erfahren haben, ausgehen: Im homerischen Epos ist die Antithese der beiden verschiedenen Formen des Heldentums zwar schon im Keime angelegt, aber noch wird jede in ihrer Art mit aller Unbefangenheit gewürdigt. Das Problem wird zuerst sichtbar bei Pindar, der die beiden Typen an den Maßstäben der hellenischen Adelsethik mißt und daher Aias stets den Vorzug gibt (Nem. VII 20 ff.; VIII 25 ff.), ja durchblicken läßt, daß Homer dem Odysseus ungerechtfertigten Ruhm habe zuteil werden lassen. Dagegen hat der Verfasser der beiden oben angeführten *παίγνια* offenbar eine Vorliebe für Odysseus: der *πολύτροπος* ist ein sophistisches Bildungsideal.

Panaitios' Lösung des Problems finden wir bereits im Sophokleischen Philoktet, in dem statt Aias Neoptolemos das Gegenbild des Odysseus darstellt. v. 902/3

ἅπαντα δυσχέρεια, τὴν αὑτοῦ φύσιν
ὅταν λιπών τις δρᾷ τὰ μὴ π ρ ο σ ε ί κ ο τ α.

Die Sympathie des Dichters ist offenbar bei dem *ἦθος ἁπλοῦν καὶ γενναῖον* des N., jedoch läßt er der *πολιτικὴ δεινότης* und dem guten Zweck des O. Gerechtigkeit widerfahren. 1143 ff.

κεῖνος δ' εἷς ἀπὸ πολλῶν
ταχθεὶς τοῦτ' ἐφημοσύνᾳ
κοινὰν ἤνυσεν ἐς φίλους ἀρωγάν.

viduellen Natur richtet. Es ist nämlich zwecklos, gegen diese Natur anzugehen, indem man etwas erstrebt, was man nicht erreichen kann. Das Wesen des Decorum geht daraus hervor, daß alles, was «invita Minerva», d. h. im Kampf gegen die Natur geschieht, auch unziemlich ist.

Denn geziemend ist vor allem die «Gleichmäßigkeit des ganzen Lebens sowie der einzelnen Handlungen»[92]), und es ist unmöglich, dieses Gleichmaß zu bewahren, wenn man seine Natur aufgibt, um eine fremde nachzuahmen. Wie man seine Rede nicht mit Fremdwörtern durchsetzen darf, um nicht lächerlich zu wirken, so darf man in seinen Handlungen und im ganzen der Lebensführung keine Disharmonie (discrepantia) zulassen. § 111

Die Bedeutung der Verschiedenheit der Charaktere für die Beurteilung der Pflicht geht so weit, daß es in derselben Situation für den einen Menschen angemessen sein kann, Selbstmord zu begehen, für den anderen nicht. Als Beispiele für diese Behauptung, durch die ein altstoisches Paradoxon auf eine neue Weise abgewandelt und zugleich gelöst wird[93]), werden von Cicero der jüngere Cato und seine von Caesar gefangenen Genossen angeführt. Es folgt ein mythologisches Beispiel: Odysseus, der zum erstrebten Ziele gelangt ist, indem er Erniedrigungen duldete, die ein Ajax nie hätte auf sich nehmen können. § 112 § 113

Aus dieser Betrachtung ergibt sich die Verpflichtung für jeden, zu erwägen, «was sein Eigen sei», diese «Eigenschaften» zur inneren Übereinstimmung zu bringen und nicht erproben zu wollen, wie «ihm fremde Kleider stehen», «denn das ziemt sich für jeden am meisten, was am meisten sein Eigen ist».

Es muß also ein jeder die Gesamtheit seiner natürlichen Anlagen (ingenium) kennen und ein scharfer Kritiker seiner Vorzüge und Mängel sein: wie sich der Schauspieler nicht die besten Rollen, sondern diejenigen, die ihm «liegen», aussucht, so muß der Weise im Leben sich besonders mit den Beschäftigungen abgeben, für die er begabt ist. Wenn aber einmal eine Zwangslage ihn vor eine Aufgabe stellt, für die ihm die eigentliche Begabung fehlt, so muß er mit Aufbietung aller Sorgfalt und Überlegung versuchen, dieser wenn nicht auf eine völlig angemessene, so doch auf möglichst wenig unangemessene Weise Herr zu werden und sich weniger Mühe geben, seine Vorzüge leuchten zu lassen, als seine Fehler zu vermeiden. § 114

Zu den beiden «personae», von denen bisher die Rede war, gesellt sich nun noch eine dritte: «die die jeweilige Lage oder der Zeitpunkt uns auferlegt», und eine vierte: «die wir uns selbst nach unserem eigenen Urteil anbilden». § 115

---

[92]) Diese Einstimmigkeit des ganzen Lebens rühmt Polybius an Scipio XXXII, 11 (XXXI, 25) ... *ὅ γε Σκιπίων ὁρμήσας ἐπὶ τὴν ἐναντίαν ἀγωγὴν τοῦ βίου καὶ πάσαις ταῖς ἐπιθυμίαις ἀντιταξάμενος καὶ κατὰ πάντα τρόπον ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον ἑαυτὸν κατασκευάσας κατὰ τὸν βίον ἐν ἴσως πέντε τοῖς πρώτοις ἔτεσι πάνδημον ἐποιήσατο τὴν ἐπ' εὐταξίᾳ καὶ σωφροσύνῃ δόξαν.*

[93]) Arnim, Fragm. Stoic. Vet III 758 (Stob. Ecl. II 110, 9 W.): *Φασὶ δέ ποτε καὶ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐκ τοῦ βίου τοῖς σπουδαίοις καθηκόντως [γίγνεσθαι] κατὰ πολλοὺς τρόπους, τοῖς [δὲ] φαύλοις μόνην τὴν ἐν τῷ βίῳ καὶ εἰ μὴ μέλλοιεν ἔσεσθαι σοφοί.* Vgl. Arnim III, Fragm. 757—768.

Was mit diesen beiden «personae» gemeint ist, wird nun erläutert: «nam regna, imperia, nobilitatem, honores, divitias, opes eaque, quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur.» Die «dritte persona» umfaßt also diejenigen Bestandteile der Persönlichkeit, die der *τύχη* unterstehen, die vierte dagegen hängt von unserem eigenen Willen, der *προαίρεσις*[94]), ab.

Auf die *τύχη* wird hier nicht näher eingegangen, dagegen bildet die vierte persona das Thema des Folgenden; die These, «welche Figur wir selbst darstellen wollen, hängt von unserer eigenen Entscheidung ab», beherrscht die folgende Darstellung[95]). Daß hier von einer «Wahl» nicht nur der Carrière — wie es in Ciceros Darstellung manchmal scheinen will —, sondern der Lebensform überhaupt die Rede ist, deuten die Worte an: «Selbst unter den Tugenden wählt sich jeder eine andere, in der er sich auszeichnen möchte.»

§ 116 Cicero fügt hier zunächst eine Betrachtung ein über den Einfluß, den der Ruhm der Vorfahren auf die Wahl des Lebensweges zu haben pflegt: Söhne berühmter Männer versuchen meist, sich auf demselben Gebiet hervorzutun wie ihre Väter; manche streben auch danach, zu dem ererbten noch eine andere Art des Ruhmes hinzuzuerwerben. Es kommt allerdings vor, daß jemand sich von der Nachahmung seiner Vorfahren völlig losmacht und sich ein eigenes Lebensziel steckt; besonders diejenigen nehmen diese Mühe auf sich, die Großes erstreben, § 117 ohne berühmte Ahnen zu besitzen. Diese Betrachtung wird abgeschlossen durch die Worte: «haec igitur omnia, cum quaerimus quid deceat, complecti animo et cogitatione debemus.»

Wenn wir den § 116 betrachten, so fällt zunächst auf, daß die Darstellung mit «quorum vero patres ...» in einer sehr unvermittelten Weise an das Vorangehende anknüpft, ferner, daß der abschließende Satz «haec igitur omnia ...» den Charakter einer recht summarischen § 117 Zusammenfassung trägt. Wenn Cicero nun fortfährt: «Vor allem müssen wir uns entscheiden, wer und wie wir sein wollen und unsere Lebens-

---

[94]) Vgl. den Gebrauch von *αἵρεσις* bzw. *προαίρεσις* in der — von stoischen Kategorien beherrschten — Charakteristik des Scipio bei Polybios XXXII, 9 (XXXI, 23) ... *δοκῶ* ... *εἶναι ἡσύχιός τις καὶ νωθρός* ... *καὶ πολὺ κεχωρισμένος τῆς Ῥωμαϊκῆς αἱρέσεως καὶ πράξεως, ὅτι κρίσεις οὐχ αἱροῦμαι λέγειν* ...; ebenda § 12 (XXXI 26) ... *πρῶτον* ... *ἔμελλε πεῖραν δώσειν τῆς ἑαυτοῦ προαιρέσεως*. Vgl. Wilamowitz, Griech. Lesebuch I (Erklärungsband) S. 67.

[95]) Vgl. Epiktet III 22. (Auch hier soll die *αἵρεσις* unter doppeltem Gesichtspunkt (*ἀναφορά*) vollzogen werden, jedoch ist charakteristischerweise von einer Berücksichtigung der *φύσις* nicht die Rede.) *Τίς εἶναι θέλεις, σαυτῷ πρῶτον εἰπέ· εἶθ' οὕτω ποίει ἃ ποιεῖς. καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν οὕτως ὁρῶμεν γινόμενα. οἱ ἀθλοῦντες πρῶτον κρίνουσίν τινες εἶναι θέλουσιν, εἶθ' οὕτως τὰ ἑξῆς ποιοῦσιν· εἰ δολιχοδρόμος, τοιαύτη τροφή, τοιοῦτος περίπατος, τοιαύτη τρῖψις, τοιαύτη γυμνασία· εἰ σταδιοδρόμος, πάντα ταῦτα ἀλλοῖα· εἰ πένταθλος, ἔτι ἀλλοιότερα. οὕτως εὑρήσεις καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν· εἰ τέκτων, τοιαῦτα ἕξεις· εἰ χαλκεύς τοιαῦτα. ἕκαστον γὰρ τῶν γινομένων ὑφ' ἡμῶν, ἂν μὲν ἐπὶ μηδὲν ἀναφέρωμεν, εἰκῇ ποιήσομεν· ἐὰν δ' ἐφ' ὃ μὴ δεῖ, διεσφαλμένως.*

Λοιπὸν ἡ μέν τίς ἐστι κοινὴ ἀναφορά, ἡ δ' ἰδία. πρῶτον ἵν' ὡς ἄνθρωπος. ἐν τούτῳ τί περιέχεται; μὴ ὡς πρόβατον, εἰ + ἐπιεικῶς· μὴ βλαπτικῶς· ὡς θηρίον, ἡ δ' ἰδία πρὸς τὸ ἐπιτήδευμα ἑκάστου καὶ τὴν προαίρεσιν. ὁ κιθαρῳδὸς ὡς κιθαρῳδός, ὁ τέκτων ὡς τέκτων, ὁ φιλόσοφος ὡς φιλόσοφος, ὁ ῥήτωρ ὡς ῥήτωρ.

form bestimmen», so wird offenbar erst hier die Fragestellung, die sich aus dem Begriff der «selbstgewählten Rolle im Leben» ergibt, formuliert, obwohl die Behandlung dieses Themas scheinbar schon mit § 116 begonnen hatte: Man gewinnt durch die Ausschaltung des § 116 einen wesentlich glatteren Gedankenfortschritt. Aus diesen Beobachtungen läßt sich schließen, daß es sich hier um eine Ciceronische Einschaltung handelt, deren psychologisches Motiv sich ohne weiteres ergibt: Cicero wollte seinen Sohn dazu anspornen, dem väterlichen Ruhm nachzueifern, und zugleich auf die viel größeren Schwierigkeiten hinweisen, die er selbst in seiner Jugend zu überwinden hatte.

Das Thema des folgenden Abschnittes ist also die Überlegung «qui et quales esse velimus et in quo genere vitae». Dieser Abschnitt zerfällt in zwei Teile: der erste (§§ 117—119) behandelt die Schwierigkeiten, die einer solchen Entscheidung im Wege stehen, der zweite (§§ 119—120) enthält Richtlinien für diese Entscheidung selbst.

Die Hauptschwierigkeit besteht darin, daß wir zu einer Entscheidung gedrängt werden, ehe wir beurteilen können, was gut für uns ist; und daß wir so, ehe wir es uns versehen, in eine falsche Lebensform «verwickelt» (implicati) sind. § 118 Denn in die einfache und übersichtliche Situation eines «Herkules am Scheidewege» kommen die gewöhnlichen Menschen leider nie; die meisten ahmen nach, was sie vor sich sehen: sie folgen dem Beispiel der Eltern oder sie richten sich nach dem Urteil der großen Masse. Dennoch gibt es einige wenige, die durch ihre glückliche und gute Natur oder durch die Erziehung der Eltern den rechten Weg finden. § 119 Noch seltener ist es aber, daß ein junger Mensch, dem Begabung oder Erziehung oder beides zuteil geworden ist, auch noch genügend Zeit hat, sich sorgfältig zu überlegen, welchen Lebensweg er einschlagen will.

Es ist hiermit also gesagt, daß jene bewußte Entscheidung für eine bestimmte Lebensform nur ganz selten in fruchtbarer Weise vollzogen werden kann. Es sind dies gleichsam Glückfälle, bei denen Naturanlage, Erziehung und äußere Umstände auf wunderbare Weise zusammenwirken.

Diese pessimistische Beurteilung der menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten stimmt im wesentlichen mit der Haltung der alten Stoa überein: wenn nach stoischer Lehre der Mensch ursprünglich gut ist, so wird doch praktisch in jedem einzelnen die gute Naturanlage fast ausnahmslos wieder erstickt durch den korrumpierenden Einfluß der Umgebung[96]). Wenn Panaitios einige Ausnahmen annimmt, die

---

[96]) Vgl. Cicero Tuscul. disp. III 2. «*Quodsi talis nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri et perspicere eademque optima duce cursum vitae conficere possemus, haud erat sane quod quisquam rationem ac doctrinam requireret, nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat. sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. nunc autem, simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. cum vero parentibus redditi, dein magistris traditi su-*

«felicitate quadam sive bonitate naturae sive parentium disciplina rectam vitae secuti sunt viam», so verbindet sich hier in eigentümlicher Weise mit der stoischen Grundhaltung eine spezifisch peripatetische Auffassung des Problems:

Aristoteles hatte betont, daß von den Menschen der eine mehr, der andere weniger von Natur aus das Streben nach dem *κατ᾽ ἀλήθειαν ἀγαθόν* besitzt und diese natürliche Neigung zur Tugend als «Wohlgeborenheit» bzw. als «Glück» «im wahrsten Sinne des Wortes» bezeichnet [97]).

Neben diesen stoischen, bzw. peripatetischen Motiven macht sich jedoch an unserer Stelle die direkte Nachwirkung einer bestimmten Platostelle bemerkbar, die übrigens wohl als Ausgangspunkt jener stoischen Lehre vom korrumpierenden Einfluß aller sogenannten Erziehung anzusehen ist.

Es handelt sich um jenen Exkurs im sechsten Buche der *Πολιτεία*, wo Sokrates die Gründe darlegt, weshalb so viele, die sich mit Philosophie befassen, vollkommene Schurken *«παμπονηροί»* geworden seien [98]): Wenn dort mit unbarmherziger Schärfe nachgewiesen wird, daß nur ganz selten aller Reichtum des Geistes und des Charakters in der Anlage eines Menschen vereinigt sein könne, der zur wahren *φιλόσοφος φύσις* gefordert ist [99]), und wie gerade eine solche Natur dann fast unentrinnbar der verderblichen «Pädagogik» der Eltern, Erzieher und Mitbürger ausgeliefert sei [100]); und schließlich, wie die Verderbnis der *φιλόσοφος φύσις* schon in frühester Kindheit [101]) beginne, so daß sie niemals zur Reife gelangen könne [102]), — so kehren alle diese Gesichtspunkte in unserem Abschnitt wieder, in dem die Schwierigkeiten dargelegt werden, die den Menschen verhindern, «den rechten Weg zu finden».

Und wenn diese Betrachtung bei Plato aus seiner konkreten Situation erwachsend sich auf die Lage des Philosophen im realen grie-

---

mus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas et opinioni confirmatae natura ipsa cedat. accedunt etiam poëtae, qui cum magnam speciem doctrinae sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur leguntur ediscuntur et inhaerescunt penitus in mentibus. cum vero eodem quasi maxumus quidam magister populus accessit atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate a naturaque desciscimus . . .»

[97]) Nikom. Eth. 1114 b 5 ff. . . . *ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρίνει καλῶς καὶ τὸ κατ᾽ ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται καὶ ἔστιν εὐφυής, ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν (καὶ τὸ εὖ καὶ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἡ τελεία καὶ ἀληθίνη ἂν εἴη εὐφυΐα.)*

Nikom. Eth. 1179 b 20 ff. . . . *γίνεσθαι δ᾽ ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει, οἱ δ᾽ ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτύχεσιν ὑπάρχει.*

[98]) 489 d 10 ff.

[99]) 491 a 8 . . . *τόδε μὲν οὖν οἶμαι πᾶς ἡμῖν ὁμολογήσει, τοιαύτην φύσιν καὶ πάντα ἔχουσαν ὅσα προσετάξαμεν νυνδή, εἰ τελέως μέλλοι φιλόσοφος γενέσθαι, ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις φύεσθαι καὶ ὀλίγας.*

[100]) 492 ff.

[101]) 494 b 5 *Οὐκοῦν εὐθὺς ἐν παισὶν ὁ τοιοῦτος πρῶτος ἔσται ἐν ἅπασιν. . . .*

[102]) 495 a 10 *Οὗτος δή, ὦ θαυμάσιε, ὄλεθρός τε καὶ διαφθορὰ τοσαύτη τε καὶ τοιαύτη τῆς βελτίστης φύσεως εἰς τὸ ἄριστον ἐπιτήδευμα, ὀλίγης καὶ ἄλλως γιγνομένης, ὡς ἡμεῖς φαμεν.*

chischen Staat bezog, wenn dann die Stoa ihr die Argumente entnahm, um ihre dogmatischen Spekulationen über den Weisen zu stützen, und wenn wir schließlich hier dieselben gedanklichen Motive — wiederum in einer neuen Abwandlung — auf die allgemein menschliche Situation angewandt finden, so kommt in dieser Tatsache die geistige Descendenz vom *φιλόσοφος* Platons über den *σοφός* der alten Stoa zum *προκόπτων* des Panaitios mit einprägsamer Deutlichkeit zum Ausdruck.

Ob an der unserem Abschnitt entsprechenden Stelle bei Panaitios die Platonische Färbung in höherem Grade fühlbar gewesen ist, als es in der Ciceronischen Nachbildung der Fall ist, kann leider nicht angegeben werden.

§ 119 Es folgt jetzt die Anleitung zu richtiger Lebensgestaltung: Den Ausgangspunkt für eine solche Überlegung muß die Erkenntnis der angeborenen Natur (quomodo quisque natus est) bilden: Wenn diese bei jeder einzelnen Handlung als notwendig bezeichnet wurde (§§ 110—111), so ist sie es in weit höherem Maße da, wo es sich um die Einrichtung des ganzen Lebens handelt (in tota vita constituenda).

Das Ziel dieser Lebensgestaltung muß sein, daß wir im Verlauf des ganzen Lebens uns treu bleiben und alle Pflichten ohne Unregelmäßigkeit erfüllen können. Man muß hier gleichsam eine Rechnung (ratio) aufstellen, bei der man alle gegebenen Faktoren berücksichtigt — und zwar in um so höherem Grade, je unwandelbarer diese Faktoren an und für sich sind: Weitaus am wichtigsten ist daher die Berücksichtigung der natürlichen Anlage (*φύσις*); die äußeren Umstände (*τύχη*), die allerdings nicht ganz außer acht gelassen werden dürfen, haben dagegen sehr viel geringere Bedeutung. Denn die *φύσις* ist an Stärke und Unwandelbarkeit der *τύχη* so überlegen, wie eine Unsterbliche einer Sterblichen. § 120

Nur derjenige, der seinen ganzen Lebensplan auf seine Naturanlage gründet — soweit diese nicht fehlerhaft ist—, wird jene Einheitlichkeit (constantia) zu bewahren vermögen, die das Wesen des Decorum vor allem ausmacht. Natürlich ist ein Irrtum nicht ausgeschlossen; in diesem Fall soll man dementsprechend einen Wechsel der Lebensführung herbeiführen und zusehen, daß dieser wohlüberlegt vollzogen werde. § 121

Wenn Cicero hier fortfährt: «Und da wir oben gesagt haben, man soll seine Vorfahren nachahmen ...», so beziehen sich diese Worte offenbar auf § 116, den wir als ein den Gedankengang störendes Einschiebsel erkannt haben. Dort wurde die Mahnung, den Eltern nachzueifern, indirekt — durch den Hinweis auf das Beispiel großer Männer — ausgesprochen. Dagegen wird, wie wir sahen, in demjenigen Abschnitt, in welchem der Gedankengang einheitlich fortschreitet, der Einfluß der Eltern überwiegend negativ beurteilt. Es scheint also, als ob Cicero versuchte, zwei entgegengesetzte Ansichten über den Wert des elterlichen Beispiels miteinander zu vereinen: bezeichnend sind dafür die folgenden Sätze:

«Man soll in der Nachahmung der Vorfahren nicht so weit gehen, ihre Fehler zu imitieren, noch die Grenzen seiner eigenen Natur durchbrechen zu wollen. Wem es nicht möglich ist, Prozesse und Kriege zu

führen, in dessen Macht wird doch eines stehen: ein gerechter, treuer, großzügiger, maßvoller Mensch zu sein.» Wenn hier von der Nachahmung der Eltern eher abgeraten wird, so ist dagegen an den Schluß dieses Abschnittes wieder ein Satz gestellt, der den Gedanken: «Man muß seine Vorfahren nachahmen» in betont positivem Sinne wieder aufnimmt: «Optima autem hereditas a patribus traditur liberis omnique patrimonio praestantior gloria virtutis rerumque gestarum, cui dedecori esse nefas et vitium iudicandum est.» Durch diesen Abschluß wird der irreführende Eindruck erweckt, als sei das Hauptthema dieses Abschnittes nicht eine Anleitung zur Wahl der richtigen Lebensform, sondern eine Aufforderung zur Nachahmung der Vorfahren. An diesem inhaltlichen Widerspruch, sowie an dem Mangel an logischer Beziehung dieses Satzes zu dem vorausgehenden wird deutlich, daß hier von Cicero durch gewaltsame Umbiegung des Gedankenganges der Versuch gemacht wird, die Autorität des elterlichen Beispieles der skeptischen Beurteilung, die sie im stoischen Sinne bei Panaitios erfahren hatte, wieder zu entreißen, indem er den von Panaitios gebotenen Gedanken geradezu in sein Gegenteil verkehrt: Wenn Panaitios von einer kritiklosen Nachahmung der Vorfahren unter dem Gesichtspunkt des individuellen Decorum abmahnte, wird dieser Gedanke hier überwuchert durch die Aufforderung an den jungen Cicero, es seinem Vater gleichzutun.

§ 122 Cicero fährt fort: «Et quoniam officia non eadem disparibus aetatibus tribuuntur . . .» Diese Form der Anknüpfung, der wir noch wiederholt begegnen werden[103]), bezeichnet die Hinwendung zu einem neuen Thema, das in dem durch «et quoniam . . .» eingeleiteten Satz zugleich bezeichnet wird:

Es tritt also hier ein Wechsel des Gesichtspunktes ein: wenn bis jetzt von der einheitlichen Formung des g a n z e n Lebens die Rede war, handelt es sich hier um die b e s o n d e r e n Pflichten, die innerhalb des Lebenslaufes aus der jeweiligen Altersstufe erwachsen. Cicero behandelt zuerst (§ 122) die Pflichten der iuvenes, dann (§ 123) die der senes.

§ 124 geht er dazu über, die Pflichten der einzelnen bürgerlichen Stände: der Beamten, der Privatleute, der Bürger, der Fremden, zu bestimmen. Den Abschluß bilden die beiden Sätze: «Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus. Nihil est autem quod tam deceat, quam in omni re gerenda consilioque capiendo servare c o n s t a n t i a m.» Der zweite dieser Sätze hebt noch einmal das beherrschende Prinzip der «constantia», das in diesem Abschnitt (§§ 107—125) immer wieder betont wurde, hervor und deutet damit an, daß hier ein gewisser Einschnitt im Gedankenaufbau gegeben ist.

---

[103]) Vgl. § 126; 132. Diese Kausalsätze vertreten gleichsam Überschriften, es ist hier eine deutliche Einwirkung des griechischen philos. Stils bemerkbar; besonders Aristoteles liebt es, mit einem *ἐπεὶ δέ* einen neuen Gesichtspunkt einzuführen, vgl. z. B. Nikom. Eth. 1148 b 15 *ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔνια μὲν ἡδέα φύσει* . . . 1151 b 23 *ἐπεὶ δ' ἔστι τις καὶ τοιοῦτος οἷος ἧττον ἢ δεῖ τοῖς σωματικοῖς χαίρειν* . . . Allerdings handelt es sich bei Aristoteles hier häufig — jedoch nicht immer — um ein Zurückgreifen auf ein schon früher erwähntes, vorläufig jedoch zurückgestelltes Problem.

Schwieriger ist es, die Bedeutung des vorangehenden Satzes «Ita ... aetatibus» festzustellen: er soll offenbar die Disposition des vorangehenden Abschnitts enthalten. Wenn wir aber versuchen, diesen unter die drei Rubriken: «personae, tempora, aetates» aufzuteilen, und dabei — wie es zunächst naheliegt — unter das erste dieser Schlagworte den Abschnitt §§ 107—121, in dem von den «personae» und ihrem gegenseitigen Ausgleich die Rede ist, unter das letzte die §§ 122—123 zu stellen, so entsteht bei der Unterbringung des mittleren eine Schwierigkeit: Man kann es nur auf die Verteilung der Pflichten nach dem bürgerlichen Stand in §§ 124—125 beziehen, der ja, wie es § 115 hieß, zu den Dingen gehört, «quae casu sita temporibus gubernantur». Aber abgesehen davon, daß so die Reihenfolge der Disposition mit derjenigen der Darstellung nicht übereinstimmt, tritt in der Ciceronischen Bestimmung der Pflichten der Magistrate und Privatmänner, der Bürger und Peregrinen der Gesichtspunkt, daß es sich hier um z e i t l i c h bedingte, also wechselnde Rollen handelt, nicht im geringsten hervor.

Auf Grund der Schwierigkeit, diesen Abschnitt in die Disposition einzugliedern, haben ihn die Interpreten im allgemeinen für ein Ciceronisches Einschiebsel erklärt [103a]; es wurde dafür auch das Argument geltend gemacht, daß Cicero hier offenbar «vom Standpunkte des römischen Bürgers aus» spreche.

Dieser Auffassung kann aber nur mit einer Einschränkung zugestimmt werden: Es muß hier auf eine Stelle in Cicero, De legibus III [104]) hingewiesen werden, aus der hervorgeht, daß Panaitios sich in seiner Staatslehre ausführlich mit den Rechten und Pflichten der Magistrate beschäftigt hatte, und daß Ciceros eigene Ausführungen u. a. auch von seiner Lehre beeinflußt sind [105]). Wir dürfen daraus schließen, daß die von Cicero in diesem Buche angewandte Methode juristischer Darstellung, in der das Recht gleichsam als die Summe der Funktionen (officia) der einzelnen Magistrate erscheint — eine Methode, die ursprünglich griechisch ist [106]) —, auch in der Staatslehre des Panaitios Verwendung fand. Die materielle und formale Verwandtschaft dieser rechtsphilosophischen Betrachtungsweise mit der Art der Pflichtlehre, wie sie unsere Stelle enthält, liegt auf der Hand; es ist also durchaus wahrscheinlich, daß Panaitios in seiner Schrift *Περὶ τοῦ καθήκοντος* diese Fragen berührt hat, und unserem Abschnitt Panaitisches Gedankengut zugrunde liegt.

Wir möchten daher annehmen, daß die §§ 124—125$_1$ als Rudiment eines Abschnittes über die aus dem äußeren Schicksal erwachsenden Pflichten anzusehen sind, den Cicero im übrigen gestrichen hat, indem

---

[103a]) Schmekel S. 40; Jungblut S. 67.

[104]) III 13 Cicero ... «*sed huius loci de magistratibus sunt propria quaedam a Theophrasto primum, deinde a Dione Stoico quaesita subtilius*».
Atticus: «*Ain tandem? etiam a Stoicis ista tractata sunt?*»
M. Cicero: «*Non sane, nisi ab eo, quem modo nominavi, et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio ...*»

[105]) Vgl. J. Heinemann II S. 273 ff.

[106]) Vgl. Wilamowitz, Staat u. Gesellschaft der Griechen über die Solonische Kodifikation (S. 96): «Die Gesetze stellten sich dar als Instruktionen der einzelnen Beamten, was die Aufzeichnung des Rechtes in sich schloß, nach der sie zu verfahren und zu erkennen hatten.»

er die Bestimmungen über die staatsbürgerlichen Pflichten, die für ihn naturgemäß von besonderem Interesse waren, aus ihrem gedanklichen Zusammenhang löste und gleichsam als Nachtrag an das Ende des Abschnitts rückte.

Der Aufbau des Abschnittes §§ 107—125 läßt sich nun folgendermaßen charakterisieren: Cicero führt zunächst den Begriff der jedem Einzelnen von der Natur verliehenen «persona» ein und begründet im Folgenden die Pflicht, diese Individualität im Rahmen des allgemeinen Sittengesetzes zu beachten: Nur derjenige, der in den von der Natur gesetzten Grenzen bleibt, kann das Gleichmaß, das eine wesentliche Eigenschaft des Decorum bildet, bewahren. Die Quintessenz dieser Vorschriften ist in dem Satz: «Id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum» ausgesprochen. Es ergibt sich hieraus die Pflicht der Selbsterkenntnis und der strengen Selbstkritik. Zu dieser zweiten «persona» treten im Folgenden noch die beiden der *τύχη* und der *προαίρεσις*. Das Problem der richtigen Wahl der Lebensform beherrscht die folgenden Abschnitte: zunächst werden die Schwierigkeiten einer solchen Selbstbestimmung dargestellt, dann folgen die positiven Ratschläge. Die Wahl soll sich so vollziehen, daß aus den gegebenen Komponenten *φύσις* und *τύχη* ein einheitliches Ganzes geformt wird, und zwar soll die *φύσις*, die an und für sich nicht zu beeinflussen ist, in weit höherem Maße berücksichtigt werden als die wandelbare *τύχη*.

§ 107 — § 113 — § 115 — §§ 117/18 — §§ 119/21

Es folgt dann eine Sammlung einzelner Vorschriften, die sich von den vorangehenden prinzipiell dadurch unterscheiden, daß sie sich nicht auf die Formung des ganzen Lebens, sondern auf das Verhalten in begrenzten Abschnitten desselben beziehen.

§§ 122/25

Gemeinsam ist jedoch dem ganzen Abschnitt §§ 107—125 eine Betrachtungsweise, bei der das jeweilige Decorum in Bezug auf das handelnde Subjekt bemessen wird: Als wesentlicher Inhalt des Decorum erscheint darum hier durchweg das Gleichmaß (aequalibilitas), bzw. die Konsequenz (constantia) der Handlungen wie des ganzen Lebens. — Unter einem ganz anderen Gesichtspunkt wird des Decorum im folgenden betrachtet.

§§ 107/25

Cicero setzt ein: «Aber da sich jenes Decorum in allen Handlungen, Worten, ja sogar in der Bewegung und Haltung des Körpers zeigt, und da es besteht in dreierlei: Schönheit, Ordnung, der Handlung angemessenem Schmuck — Dinge, die schwer auszudrücken sind, aber es wird genügen, wenn man sie versteht — und da in diesen dreien jenes Bemühen um den Beifall der Mitmenschen beschlossen ist, so soll auch über diese Dinge einiges gesagt werden.» Dieser Satz enthält mehrere Schwierigkeiten:

§ 126

Die Worte «sed ... cernitur» enthalten in der oben charakterisierten Weise[107]) die Überschrift und zugleich die Disposition des folgenden Abschnitts, die in den §§ 126—143 in chiastischer Reihenfolge befolgt wird. Die Schwierigkeit besteht nun darin, daß es aussieht, als ob Cicero mit dieser ersten Disposition noch eine zweite ver-

[107]) Vgl. oben S. 50 Anm. 103.

binden wolle, die in den Worten: «formositate, ordine, ornatu ad actionem apto» enthalten ist, ohne daß deutlich wird, wie diese beiden Einteilungen sich zueinander verhalten.

Logisch ist hier zweierlei möglich: entweder deckt sich die zweite Disposition (B) mit der ersten (A) in der Weise, daß jedem einzelnen Punkt von A einer von B entspricht, oder in j e d e r der drei Rubriken von A sollen die Gesichtspunkte «Schönheit, Ordnung, angemessener Schmuck» berücksichtigt werden.

Wir müssen zunächst die Bedeutung der drei Ausdrücke: «formositas, ordo, ornatus ad actionem aptus» feststellen: Das Substantiv formositas kommt bei Cicero nur an dieser Stelle vor, häufiger ist dagegen das Adjektiv «formosus», das stets die körperliche Schönheit bezeichnet. «formositas» ist also als ein Synonym von «pulchritudo» anzusehen (griech.: *κάλλος*) [108]).

Vom «ordo» handeln die §§ 142 ff. Dort ist jedoch der Inhalt dieses Begriffs durch die Zusätze «ordo rerum et opportunitas temporum» genauer festgelegt und auf die z e i t l i c h e A n o r d n u n g der Handlungen eingeschränkt. Wo das Wort sonst in unserer Schrift ohne diesen erläuternden Zusatz vorkommt, hat es, ähnlich wie «modus», einen allgemeineren Inhalt und bezeichnet das Planmäßige überhaupt im Gegensatz zum Willkürlichen [109]).

Der Ausdruck «ornatus ad actionem aptus», auf den sich Ciceros halb entschuldigender Zusatz: «difficilibus ad eloquendum, sed satis erit intellegi» wohl in erster Linie bezieht, stellt offenbar die Umschreibung eines griechischen Wortes dar. Er bezeichnet dasselbe, was § 93 mit «quasi quidam ornatus vitae» und § 41 mit «ea quae pertinent ad liberalem speciem et dignitatem» umschrieben wird: die äußere Eleganz und Würde des Auftretens. Unter diese Rubrik gehören, wie wir sehen werden, in der Hauptsache dieselben Vorschriften, die Aristoteles der Tugend der *μεγαλοπρέπεια* unterordnet: es ist nun wohl anzunehmen, daß Cicero mit der von ihm selbst als schwerfällig empfundenen Wendung «o r n a t u s ad actionem a p t u s» versuchen wollte, die beiden in dem Begriff der *μεγαλοπρέπεια* enthaltenen Komponenten zum Ausdruck zu bringen [110]).

Es muß hier nun gleich vorausgeschickt werden, was sich aus der Analyse der §§ 126 ff. ergibt: die formositas (bzw. pulchritudo) wird im Rahmen des «Decorum in corporis motu et statu» (§ 130) behandelt, der

---

[108]) Vgl. De fin. II 23 «... *adsint etiam f o r m o s i pueri qui ministrant*». Ebd. IV 74 «*solum (scil. sapientem) esse f o r m o s u m ... vultis*» = *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς κ α λ ό ς.*

[109]) Vgl. I 14 «*nec vero illa parva vis naturae est rationisque quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit, quod deceat, in factis dictisque qui modus.*» I 17 «*is enim rebus quae tractantur in vita modum quendam et ordinem adhibentes, honestatem et decus conservabimus*». — *Ordo* ist der Gegensatz zu *temeritas.* Vgl. De nat. deor. II 82 «*in quibus nulla temeritas, sed o r d o apparet et artis quaedam similitudo.*»

[110]) Vgl. Aristoteles Eud. Eth. 1233 a 31 ff. *ἔστι δὲ καὶ ὁ μεγαλοπρεπὴς οὐ περὶ τὴν τυχοῦσαν πρᾶξιν καὶ προαίρεσιν, ἀλλὰ τὴν δαπάνην ... τὸ μὲν γὰρ πρέπον ἐν κ ό σ μ ῳ ἐστιν, ὁ δὲ κ ό σ μ ο ς οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων ἀναλωμάτων, ἀλλ' ἐν ὑ π ε ρ β ο λ ῇ τ ῶ ν ἀ ν α γ κ α ί ω ν ἐστίν. ὁ δὴ ἐν μ ε γ ά λ ῃ δαπάνῃ τοῦ π ρ ε π ό ν τ ο ς προαιρετικός ... μεγαλοπρεπής.*

«ordo» im engeren Sinne, sowie der «ornatus ad actionem aptus» im Zusammenhang mit dem «Decorum in factis» (§§ 142—144, §§ 138 —140).

Hieraus geht hervor, daß ein klares logisches Verhältnis zwischen den beiden Einteilungen nicht herzustellen ist: diese Schwierigkeit läßt sich nicht auflösen. Der Satz: «Sed ... dicantur» bleibt in dieser Beziehung unverständlich.

Wenn wir nun versuchen wollen, die Entstehung dieser Unklarheit zu begreifen, so legt die stilistische Schwerfälligkeit des Satzes die Vermutung nahe, daß Cicero hier wie schon des öfteren zwei Gedanken gleichsam miteinander verknäuelt hat. Wir wollen daher versuchen, die beiden Motive, die sich hier vermischen, auseinanderzustellen:

1. Sed quoniam decorum illud in omnibus factis, dictis, in corporis denique motu et statu cernitur, his ... dicantur.

2. Sed quoniam decorum illud positum est in tribus rebus: formositate, ordine, ornatu ad actionem apto ... quibus continetur cura illa, ut probemur iis, quibuscum apud quosque vivamus, his ... dicantur.

Der erste dieser Sätze enthält, wie wir sahen, die Disposition des folgenden Abschnitts, der zweite enthält in den Worten «quibus continetur ... vivamus» seinen beherrschenden Gesichtspunkt: Wenn in den §§ 107—125, in denen, wie wir gesehen haben, das handelnde Subjekt und seine Einheit den Maßstab des Decorum bildete, die Begriffe der «aequabilitas totius vitae», bzw. der «constantia» die Vorschriften beherrschten, so ist in den folgenden §§ 126—143, in denen allgemeingültige Anstandsregeln für die einzelnen Lebensäußerungen an und für sich gegeben werden, die «Wohlgefälligkeit» oberster Gesichtspunkt und Maßstab des Decorum.

Wir können uns also die Entstehung des Satzgebildes «sed quoniam ... dicantur» psychologisch etwa folgendermaßen erklären: es ist das Resultat einer gewissen Unschlüssigkeit Ciceros, der sich noch nicht darüber klar war, ob er von einer Disposition des hier einsetzenden Abschnittes oder von der Bezeichnung des obersten Gesichtspunktes ausgehen sollte, und daher gleichsam beides auf einmal tat. Der Satz gehört sicherlich zu denen, die ihre endgültige Form noch nicht erhalten haben.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich, daß wir keine feste Beziehung zwischen den drei Dingen: «formositas, ordo, ornatus ad actionem aptus» und bestimmten Abschnitten der folgenden Untersuchung suchen dürfen, sondern daß diese drei Eigenschaften hier deshalb genannt werden, weil sich in ihnen das «Streben nach Wohlgefälligkeit» in besonders starkem Maße ausdrückt. Wir dürfen daher annehmen, daß in den folgenden Ausführungen alle drei Begriffe stets mehr oder weniger stark wirksam sind, auch da, wo nicht speziell von ihnen die Rede ist: So berühren beispielsweise die in § 130 gegebenen Anweisungen für munditia und vestitus das Gebiet des κάλλος und der μεγαλοπρέπεια, so ist bei der (§ 135) gegebenen Anweisung für den sermo: «Danda igitur opera est, ut, etiamsi aberrare ad alia coeperit, ad haec revocetur oratio, ...»

der Fall gegeben, daß sich die «Sorge, den Mitmenschen zu gefallen», speziell im «ordo» der Rede ausdrückt.

Cicero beginnt § 126 mit der Darstellung des «Decorum in corporis motu et statu» [111]) und behandelt zunächst die verecundia: Zuerst wird nachgewiesen, daß die *αἰδημοσύνη* in der Naturanlage des Menschen begründet und daher ein allen geistig Gesunden gemeinsames Gefühl sei.

§ 128

Der Spott der Kyniker darüber, daß man «manche Dinge tun dürfe, aber nicht aussprechen; manche aussprechen, aber nicht tun», wird zurückgewiesen: «Wir wollen der Natur folgen und alles vermeiden, was den Augen und Ohren mißfällt.» In dem ästhetischen Wohlgefallen, bzw. Mißfallen kommt also das Urteil der Natur zum Ausdruck. Jede Einzelheit des Benehmens: Stehen und Gehen, Sitzen und Liegen, Mienenspiel, Blick, Bewegung der Hände, muß das Decorum einhalten. Und zwar muß man sich in diesen Dingen einerseits vor dem Weibischen und Weichlichen, andererseits vor bäurischer Flegelei hüten. Cicero läßt zwei Beispiele folgen: Nach alter Vorschrift betritt der Schauspieler die Szene nur mit dem subligaculum; nach altrömischem Brauch durften Vater und Sohn, Schwiegervater und Schwiegersohn nicht zusammen baden. In der Art und Weise, wie Cicero hier ohne irgendeinen Übergang die Beispiele aneinanderreiht, ist seine assoziative Arbeitsweise deutlich zu beobachten; die beiden Sätze «scaenicorum ... decore» und «nostro ... lavantur» machen den Eindruck von vorläufigen Notizen, die noch nicht völlig eingearbeitet sind.

§ 129

Der Satz «retinenda igitur est huius generis [112]) verecundia, praesertim natura ipsa magistra et duce», der die Stichworte «verecundia» und «natura» nochmals hervorhebt und die Quintessenz der §§ 127—129 wiedergibt, bildet den Abschluß.

In § 130 beginnt die Erörterung über die «pulchritudo»: es gibt zwei Arten von Schönheit, die des Mannes ist «dignitas» (*σεμνότης*), die des Weibes «venustas» (*χάρις*). Der Mann muß diese Würde sowohl in seiner Gestalt als auch in den Bewegungen zum Ausdruck bringen. Cicero gibt zunächst die Regeln für den gestus: Manche aus der Gymnastik übernommenen Bewegungen sind anstößig, Schauspielergesten sind leicht albern: von beiden darf man nur die einfachen und natürlichen Bewegungen übernehmen.

Zur Würde der äußeren Erscheinung gehört auch eine gesunde Bräunung der Haut, die von körperlichen Übungen zeugt. Körperpflege und Kleidung sollen die rechte Mitte zwischen unangenehmer Stutzerhaftigkeit und ungebildeter Vernachlässigung einhalten.

§ 131

Der Abschnitt über die «pulchritudo» ist hier beendet; die Vorschriften für den Gang, die Cicero hier anfügt, stehen jedoch innerlich mit dem vorangehenden in Verbindung, weil auch sie beherrscht sind von dem Gesichtspunkte der «dignitas». Der Gang darf nicht zu langsam und weichlich, aber auch nicht allzu eilig sein, damit man nicht außer Atem

---

[111]) Es handelt sich hier um die Tugend der *κοσμιότης* vgl. Arnim, Fragm. Stoic. Vet. III 272 (Andronicus *περὶ παθῶν* p. 23, 17 Schuchardt) ... *κοσμιότης δέ [ἐστιν] ἐπιστήμη περὶ τὸ πρέπον ἐν κινήσει καὶ σχέσει.*

[112]) Der Zusatz «*huius generis*» deutet an, daß es sich hier um *αἰδημοσύνη* im engeren Sinne, um das körperliche Schamgefühl handelt.

gerät und sein Gesicht verzerrt. Denn dies ist ein deutliches Zeichen für den Mangel an Gleichmaß. Mit diesem Nachsatz: «ex quibus magna significatio fit non adesse constantiam» ist die Überleitung vollzogen zu den Schlußsätzen: «Aber viel mehr Mühe noch müssen wir uns geben, daß die seelischen Bewegungen nicht von der Natur abweichen, und wir werden dies erreichen, wenn wir uns davor hüten, in Verwirrung zu geraten und wenn wir unsere Seele angespannt auf die Bewahrung des Decorum gerichtet halten.»

Mit diesen Worten wird offenbar auf die §§ 100—103 vollzogene Ableitung der Pflicht, in der die Freiheit von seelischen Störungen als Grundvoraussetzung der Bewahrung des Decorum bezeichnet wurde, zurückgewiesen. Zugleich hebt der Hinweis auf die «animi motus» das Thema des Abschnittes «Decorum in corporis motu et statu» hervor und gibt ihm dadurch einen gewissen Abschluß.

§ 132 Während also die kompositionelle Bedeutung des Satzes «sed multo ... tenebimus» erkennbar ist, scheinen die folgenden drei Sätze, die offenbar einen erklärenden Zusatz zu dem Begriff der «animi motus» enthalten und eine Rekapitulation des § 100 ff. Gesagten darstellen, in diesem Zusammenhang überflüssig und störend. Eine befriedigende Erklärung für sie zu finden, war uns nicht möglich: es scheint, daß sie einer bloßen Gedankenassoziation Ciceros ihr Dasein verdanken.

§§ 133—137 umfassen die Darstellung des «Decorum in dictis». Es werden zunächst zwei Arten der Rede unterschieden: die «contentio» und der «sermo»; jene umfaßt das ganze Gebiet der politischen und gerichtlichen Beredsamkeit, dieser wird geübt in «den Unterhaltungen kleiner Zirkel, bei wissenschaftlichen Disputen, im Freundeskreise, bei Gastmählern». Für die contentio bestehen die Vorschriften der Rhetorik, für den sermo noch gar keine, obgleich es wohl möglich wäre, auch für ihn bestimmte Richtlinien zu geben. Der Grund dieses Mangels ist, daß niemand sich darum bemüht, den sermo zu erlernen.

Cicero gibt nunmehr eine Charakteristik des Gesprächstils:

§ 133 Die Regeln für den Wortgebrauch und die Satzlehre sind dieselben für beide Gattungen der Rede. «Aber da wir als ‚Anzeiger' (index) der Rede die Stimme haben, hierbei aber zwei Dinge erstreben, daß sie volltönend und daß sie angenehm sei, so ist zwar beides als Geschenk der Natur zu betrachten, aber das eine läßt sich durch Übung, das andere durch Nachahmung gedämpft und gelassen sprechender Redner noch steigern.»

Cicero nennt dann aus eigener Erinnerung eine Anzahl römischer Redner, indem er sogleich mit einer charakteristischen assoziativen Wendung nicht nur das speziell hier behandelte Thema der Stimmgebung, sondern den Charakter des sermo überhaupt, der ja eigentlich erst §§ 134 ff. beschrieben wird, illustriert. Der stilistische Charakter dieser Sätze: der Mangel an Periodisierung, das häufige Fehlen der Kopula, der Subjektswechsel, ist bezeichnend für die lebhaft assoziative Art, in der Cicero hier die Beispiele, wie sie ihm eben in den Sinn kommen, notiert. Durch den Satz «in omnibus ... exquirimus» werden dann die Beispiele in einer recht summarischen Art zusammengefaßt: es ist nicht recht klar, worauf sich «haec omnia» bezieht, und der Ausdruck

«in omni re» ist in diesem Zusammenhang, in dem nur von dem «decorum in dictis» die Rede ist, zu allgemein.

§ 134 wird dann die unterbrochene allgemeine Charakteristik des sermo fortgesetzt[113]): — § 134

«Dieser Gesprächston, den die Sokratiker so meisterhaft beherrschen, soll liebenswürdig und nicht rechthaberisch sein, er muß eine heitere Anmut besitzen. Wenn man das Wort ‚ergriffen' hat, so soll man es nicht so festhalten, als ob es ein Privateigentum wäre, von dessen Genuß man alle anderen ausschließen will, sondern die Unterhaltung als etwas Gemeinsames betrachten, bei dem — wie auch sonst im Leben — Gegenseitigkeit recht und billig ist.

Vor allem beachte man, welcher Art die Dinge sind, von denen die Rede ist: von Ernstem rede man ernsthaft, von Heiterem mit Humor. Vor allem hüte man sich, daß in der Unterhaltung nicht etwa ein Charakterfehler zutage trete; das geschieht hauptsächlich dann, wenn man absichtlich über Abwesende herzieht, sei es nun spöttisch oder scharf, bösartig und verleumderisch.

§ 135 — Man führt Gespräche meist über politische, wissenschaftliche oder ökonomische Fragen: da muß man sich bemühen, trotz mancher Abschweifungen, immer wieder zum Thema zurückzufinden, indem man stets das Interesse der Zuhörer berücksichtigt; denn es macht keine Freude, immer von denselben Dingen auf dieselbe Art sprechen zu hören. Aufpassen muß man auch, wie lange unser Sprechen den andern Vergnügen macht; man rede nur mit Grund und nie länger als nötig.

§ 136 — Und wie überall im Leben die Vorschrift gilt, daß wir die Leidenschaften fliehen sollen, d.h. die unmäßigen, der Vernunft nicht gehorchenden Bewegungen der Seele, so soll auch unsere Rede von ihnen frei sein; es darf kein Zorn entstehen, noch Begierde, Faulheit, Schlaffheit oder dergleichen zum Vorschein kommen; und vor allem müssen wir dafür sorgen, daß unsere Achtung und Schätzung gegenüber den Leuten, mit denen wir reden, zum Ausdruck kommt.

Manchmal wird es nötig sein, Tadel vorzubringen; dabei muß man vielleicht die Stimme etwas erheben und kräftigere Worte gebrauchen, ja sogar so tun, als handle man im Zorn. Aber wie zum Brennen und Schneiden, so selten und ungern werden wir an diese Art der Zurechtweisung herangehen, niemals ohne Not, nur wenn es gar kein anderes Heilmittel gibt; und auch dann sei der Zorn, der keine richtige und wohlüberlegte Handlung zuläßt, ferne von uns. Meistens aber kann man eine Art des Tadels anwenden, in der sich Milde und Würde verbinden, so daß zugleich mit Strenge vorgegangen und jede Beschimpfung vermieden wird. Dabei soll man zu verstehen geben, auch das, was der Tadel noch an Schärfe enthalte, habe man nur um des Getadelten willen auf sich genommen. — § 137

[113]) Wir geben diesen Abschnitt in freier Übertragung wieder, weil die verschiedenen Momente, die für die Lehre vom Decorum charakteristisch sind, hier in besonders bezeichnender Weise zum Ausdruck kommen.

Es ist richtig, sogar in den Wortgefechten, die man gegen die ärgsten Feinde führt, ja sogar wenn wir Dinge hören müssen, die unserer nicht würdig sind, die Würde zu wahren, den Jähzorn zu verschmähen; denn alles, was im Affekt geschieht, kann weder die G l e i c h m ä ß i g k e i t einhalten, noch den B e i f a l l der Anwesenden finden.

Häßlich ist es auch, wenn jemand den Herold seiner eigenen Taten macht — besonders, wenn er aufschneidet — und so unter dem Gelächter der Zuhörer den ‚miles gloriosus' spielt.»

Wenn wir diese Charakteristik des sermo überblicken, so stellen wir fest, daß sie von d r e i G e s i c h t s p u n k t e n beherrscht ist, die in verschiedenem Grade bei jeder einzelnen Vorschrift mitwirken:

Die Haltung des sermo ist zunächst durch s o z i a l e Erwägungen bestimmt; die Rücksicht auf den Zuhörer, bzw. Partner des Gesprächs ist z. B. maßgebend, wenn die Mahnung ausgesprochen wird, auch andere zu Worte kommen zu lassen (§ 134), und wenn davor gewarnt wird, pedantisch am Thema zu haften oder überhaupt zu lange zu reden (§ 135).

Bedeutsam ist ferner, daß in der Rede ein untadeliger Charakter zum Ausdruck kommen muß: sie darf keinen Charakterfehler, vor allem keine Leidenschaften widerspiegeln (§§ 135/36).

Wenn bei den Vorschriften für den sermo somit zunächst in erster Linie e t h i s c h e Prinzipien maßgebend zu sein scheinen, so fehlt doch auch ein r h e t o r i s c h e r[114]) Gesichtspunkt nicht, es wird sowohl

---

[114]) Auf die Vorgeschichte der Panaitischen Lehre vom *sermo*, ihre Bedeutung für die Geschichte des Attizismus, sowie für die Theorie der römischen Satire, kann hier nicht eingegangen werden. Es sei hierfür auf folgende Schriften verwiesen: M. Striller, De Stoicorum studiis rhetoricis, Bresl. Phil. Abh. I SS. 1—112; R. Reitzenstein, Scipio Aemilianus u. d. stoische Rhetorik, Straßb. Festschr. 1901; G. L. Hendrickson, The Origin and Meaning of the Ancient characters of Style, Am. Journ. of Phil. XXVI p. 249 sqq.; G. C. Fiske, a. a. O., S. 85 ff. — Jedoch müssen wir hier mit W. Kroll (Randbemerkungen, Rh. Mus. 62 [1907] S. 86 ff.) der zuerst von Hendrickson (S. 274), dann auch von Fiske (S. 85 ff.) vertretenen Ansicht widersprechen, daß der Gegensatz zwischen *contentio* und *sermo* irgendwie mit der Theophrastischen Unterscheidung zwischen dem *λόγος πρὸς τὸν ακροάτην* und dem *λόγος πρὸς τὰ πράγματα* gleichzusetzen sei. Wenn Cicero die drei *officia oratoris*, die sich im Anschluß an die Aristotelische Lehre von den drei *πίστεις ἔντεχνοι* herausgebildet haben, folgendermaßen bezeichnet (De or. II 115) «*ut p r o b e m u s vera esse, quae defendimus; ut c o n c i l i e m u s eos nobis qui audiunt, ut a n i m o s eorum, ad quemque causa postulabit m o t u m v o c e m u s*» —, so ist die wesentliche Aufgabe des *sermo*, wie wir gesehen haben, keineswegs der logische Beweis, sondern die *conciliatio* der Hörer. Mit anderen Worten: der *sermo* verzichtet zwar auf *πάθος*, arbeitet dafür aber um so stärker mit dem *ἦθος τοῦ λέγοντος*. Und so stimmen auch die rhetorischen Vorschriften für das *ἦθος* bis zu einem gewissen Grade mit denen für den *sermo* überein: Vgl. Quintilian VI 2, 9. «*Adfectus igitur hos concitatos πάθος, illos mites atque compositos ἦθος esse dixerunt: in altero vehementes motus, in altero lenes, denique hos imperare, illos persuadere, hos ad perturbationem, illos ad b e n e v o l e n t i a m praevalere.*» Ibid. § 13 «*ἦθος . . . id erit quod ante omnia b o n i t a t e c o m m e n d a b i t u r, n o n s o l u m m i t e e t p l a c i d u m, s e d p l e r u m q u e b l a n d u m e t h u m a n u m e t a u d i e n t i b u s a m a b i l e a t q u e i u c u n d u m. In quo exprimendo summa virtus ea est ut fluere omnia ex natura rerum hominumque videantur utque m o r e s d i c e n t i s ex o r a t i o n e p e r l u c e a n t et quodam modo agnoscantur, quod est sine dubio inter coniunctas maxime personas, quotiens ferimus i g n o s c i m u s satisfacismus m o n e m u s, p r o c u l a b i r a, p r o c u l a b o d i o.*»

durch die höfliche Rücksichtnahme wie durch die von Leidenschaft und Bosheit freie, liebenswürdig-heitere Sprache eine bestimmte Wirkung erstrebt: der sermo ist darauf abgestimmt, die approbatio der Hörer und ihre Sympathie für den Redenden zu gewinnen. Dieser Gesichtspunkt, der in dem Satz (§ 137) «quae enim cum aliqua perturbatione fiunt, ea nec constanter fieri possunt neque iis qui adsunt probari» nochmals mit aller Schärfe betont wird, ist mit dem ethischen überall so verschmolzen, daß es eine gewisse Gewaltsamkeit ist, ihn rein herauszuschälen. Ja, diese Verquickung erweckt manchmal eine peinliche Unsicherheit darüber, ob es hier mehr auf die Gesinnung oder auf ihren Schein ankommen soll.

Diese eigentümliche Doppeldeutigkeit, die aus dem Zusammenwirken des rhetorischen und des ethischen Gesichtspunktes resultiert, wird sogleich verständlich, wenn man erkennt, daß die Theorie des sermo einen charakteristischen Einzelfall der Lehre vom Decorum überhaupt darstellt: Die unauflöslichen Wechselbeziehungen zwischen innerem seelischen Gleichmaß, rücksichtsvollem Verhalten und ästhetisch anziehender Wirkung auf die Mitmenschen kommen an diesem Beispiel in geradezu paradigmatischer Weise zum Ausdruck.

Der Abschnitt über den sermo unterscheidet sich — bis auf die Beispielfolge (§ 133) — in stilistischer Hinsicht sehr deutlich von allen übrigen, die wir bis jetzt betrachtet haben; er besteht nicht aus einer notdürftig aneinandergehefteteten Reihung einzelner Bestimmungen, sondern ist in abgerundetem und einheitlichem Stil abgefaßt. Man spürt deutlich, wie das persönliche Interesse, das Cicero dem Stoff entgegenbrachte, sich in der eingehenden und liebevollen Darstellung auswirkt.

An die Behandlung des sermo schließen sich Vorschriften darüber, wie das Haus eines geehrten und vornehmen Mannes beschaffen sein soll.

§§ 138/39

Das Haus eines Adeligen soll in seiner Anlage zweckmäßig sein, aber daneben auch bequem und repräsentativ. Die Beispiele des Cn. Octavius und des Scaurus zeigen, daß ein prächtiges Palais das Ansehen des Besitzers heben kann — aber nur, wenn es als äußerer Schmuck zu den andern Verdiensten hinzukommt. Auch soll das Haus zugleich einen sozialen Zweck erfüllen, indem es dem Besitzer ermöglicht, in großzügiger Weise auch andere Menschen aufzunehmen und zu empfangen.

§ 140

Wenn nun auf der einen Seite die Würde niemals außer acht gelassen werden soll, so darf andererseits auch das Maß nicht überschritten werden. Die beiden Gesichtspunkte «dignitas» und «mediocritas» gelten auch für die sonstige Lebenshaltung als bestimmend.

§ 141

Hieran knüpfen sich ohne irgendeinen Übergang die Grundbestimmungen für das Handeln:

1. Der Trieb soll der Vernunft gehorchen.
2. Man muß jede Unternehmung im Voraus abschätzen, damit kein Mißverhältnis zwischen der aufgewendeten Kraft und der erstrebten Wirkung entstehe.
3. Man soll zusehen, daß das, was zur Würde der äußeren Erscheinung gehört, richtig abgemessen sei. Der beste Weg hierzu ist die Einhaltung des Decorum. Als das Wichtigste von allem wird die Beherrschung der Triebe bezeichnet.

Wir haben hier offenbar die in der Disposition (§ 126) vorgesehene Behandlung des «Decorum in factis» vor uns; allerdings trägt die Ciceronische Darstellung wiederum deutlich den Charakter eines Excerptes. Von den drei Gesichtspunkten, die hier genannt werden, ist sowohl der erste [115]) wie der zweite [116]) bereits in anderem Zusammenhang erörtert, und sie wurden deshalb wohl auch bei Panaitios nur oberflächlich rekapitulierend behandelt. Dagegen gehört der dritte recht eigentlich zu diesem Zusammenhang und muß deshalb ausführlicher dargestellt worden sein.

Es erhebt sich nun zunächst die Frage, wie wir den Abschnitt §§ 138—140 in die Disposition einzuordnen haben; daß er den Zusammenhang unterbricht, ist deutlich, und man hat ihn aus diesem Grunde durchweg für eine selbständige Einlage Ciceros erklärt [117]).

Diese Ansicht scheint aber einer Korrektur bedürftig: Wenn wir den — allerdings dürftigen — Gedankengehalt dieses Abschnittes betrachten, so ergibt sich als Quintessenz: es wird für den Hausbau Großzügigkeit empfohlen, die aber andererseits eine gewisse Mitte nicht überschreiten soll.

Diese Verbindung einer über das Notwendige hinausgehenden, der Repräsentation und dem Schmuck des Daseins dienenden Würde des Auftretens mit der maßvollen Bewahrung der rechten Mitte erfüllt genau die Aristotelische Definition der *μεγαλοπρέπεια* [118]). Es ist somit der Schluß nahegelegt, daß diesen Ciceronischen Ausführungen eine Darstellung der *μεγαλοπρέπεια* zugrundeliegt, die sich im wesentlichen an Aristoteles anschloß. Sowohl der Einsatz (§ 138) «et quoniam omnia persequimur ...», der bei Cicero ziemlich unmotiviert klingt, wie der Schluß «eademque mediocritas ad omnen usum cultumque vitae transferenda est», machen es wahrscheinlich, daß dieser Abschnitt über die *μεγολοπρέπεια* sich auf den ganzen «cultus vitae» bezog und daß Cicero den Zusammenhang zerstörte, indem er das Thema des Hausbaus herausgriff und seine Erörterung durch die Anführung von Beispielen aus der römischen Geschichte unverhältnismäßig verbreiterte [119]).

Wenn wir so annehmen dürfen, daß wir hier die Spezialisierung eines allgemeineren Themas vor uns haben, können wir auch diesen Abschnitt — oder vielmehr dem, was ihm zugrunde liegt — seinen Platz

[115]) I §§ 100 ff.

[116]) I § 73 «*Ad rem gerendam autem qui accedit, caveat, ne id modo consideret, quam illa res honesta sit, sed etiam ut habeat efficiendi facultatem; in quo ipso considerandum est, ne aut temere desperet propter ignaviam aut nimis confidat propter cupiditatem. In omnibus autem negotiis priusquam adgrediare, adhibenda est praeparatio diligens.*»

[117]) Vgl. Schmekel, S. 42; Jungblut I S. 69.

[118]) Vgl. S. 53 Anm. 110; Nikom. Eth. 1122 a 17 ff.

[119]) Auch bei Aristoteles findet sich der soziale Gesichtspunkt, den Cicero mit den Worten § 139 «*ut in ceteris habenda ratio non sua solum, sed etiam aliorum ...*» bezeichnet: 1123 a 4: *οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὸν δαπανηρὸς ὁ μεγαλοπρεπὴς ἀλλ' εἰς τὰ κοινά.* Während Aristoteles jedoch an Liturgien und Aufwendungen zur Verschönerung der Polis denkt, handelt es sich bei Cicero um das Verhalten des römischen Patronus gegenüber seinen Clienten oder sonstwie von ihm abhängigen Menschen. Übrigens erwähnt auch Aristoteles die Ausschmückung des Hauses in der Charakteristik des *μεγαλοπρεπής* (1123 a b) *μεγαλοπρεποῦς δὲ καὶ οἶκον κατασκευάσαθαι πρεπόντως τῷ πλούτῳ (κόσμος τις καὶ οὗτος).*

in der Disposition anweisen: es handelt sich hier um die Sorge, «daß die Dinge, die zur Würde des Auftretens beitragen, richtig abgemessen werden». Der Abschnitt gehört also unter das Kapitel des «Decorum in factis».

Auch was Cicero zu dieser Umgestaltung veranlaßte, läßt sich feststellen. Der Schlüssel liegt in den Sätzen (§ 139): «Aliter ampla domus dedecori saepe domino est, si est in ea solitudo, et maxime, si aliquando alio domino solita est frequentari. Odiosum est enim, cum a praetereuntibus dicitur, o domus antiqua, quam dispari dominare domino', quod quidem his temporibus in multis licet dicere.»

Unter den «Vielen» ist nämlich sicherlich in erster Linie A n t o n i u s gemeint, der damals das Haus des Pompeius bewohnte und es, wie Plutarch berichtet, in einer Weise verwaltete, die mit den römischen Begriffen über die Pflichten der Gastfreundschaft sehr in Widerspruch stand [120]; in der mit «De officiis» ungefähr gleichzeitig verfaßten zweiten Philippischen Rede nehmen die Klagen über das Schicksal des Pompeischen Hauses ja einen breiten Raum ein [121].

Cicero hat also um einer aktuellen Anspielung willen den Abschnitt über die *μεγαλοπρέπεια* anders akzentuiert und dann, um einen besseren Abschluß zu gewinnen, die allgemeinen Bestimmungen über das «Decorum in factis» ans Ende gerückt.

§ 142

Cicero fährt fort: «Deinceps de ordine rerum et opportunitate temporum dicendum est.» Das Wissen um diese Dinge wird griechisch *εὐταξία* genannt. Cicero bezeichnet es mit dem lateinischen Wort «modestia».

Der schwerfällige Satz «haec autem scientia continentur ea, quam Graeci *εὐταξίαν* nominant — non hanc, quam interpretamur modestiam, quo in verbo modus inest — sed illa est *εὐταξία* in qua intellegitur ordinis conservatio» soll die Schwierigkeit beleuchten, die sich für Cicero hier bei der Prägung des lateinischen Terminus erhebt: das griechische Wort *εὐταξία* hat zwei Bedeutungen, eine weitere, im gewöhnlichen Sprachgebrauch übliche, und eine engere, terminologische. Im

---

[120]) Vgl. Plutarch, Antonius XXI 1—4 (p. 924 d). *Προσῆν δὲ τῇ κοινῇ κακοδοξίᾳ τὸ διὰ τὴν οἰκίαν οὐ μικρὸν μῖσος ἣν ᾤκει, Πομπηίου τοῦ Μεγάλου γενομένην . . . ἤχθοντο γὰρ ὁρῶντες αὐτὴν τὰ πολλὰ κεκλεισμένην μὲν ἡγεμόσι καὶ στρατηγοῖς καὶ πρέσβεσιν, ὠθουμένοις πρὸς ὕβριν ἀπὸ τῶν θυρῶν, μεστὴν δε μίμων καὶ θαυματοποιῶν καὶ κολάκων κραιπαλούντων . . .*

[121]) Vgl. Or. Phil. II 68 ff. «*O audaciam immanem: tu etiam ingredi illam domum ausus es, tu illud sanctissimum limen intrare* ... (Ibid. 104) ... *at quam multos dies in ea villa (scil. Varronis) turpissime es perbacchatus... O tecta ipsa misera, ‚q u a m d i s p a r i d o m i n o' — quamquam quomodo iste dominus? — s e d t a m e n a d i s p a r i t e n e b a n t u r ...*»

Eine wörtliche Beziehung zu dieser Rede, die ebenfalls für das Hereinragen der Tagespolemik in die philosophische Untersuchung bezeichnend ist, läßt sich auch an einer anderen Stelle unserer Schrift feststellen (I 77): «*Illud autem optimum est, in quod invadi solere ab i m p r o b i s e t i n v i d i s audio, ‚cedant arma togae, concedat laurea laudi'.*» Vgl. Or. Phil. II 20 «*At etiam quodam loco facetus esse voluisti. Quam id, dii boni, te non decebat! In quo est tua culpa nonnulla, aliquid enim salis ab uxore mima trahere potuisti. ‚Cedant arma togae.' Quid? tum nonne cesserunt?*»

weiteren Sinne bedeutet es «Diszipliniertheit», «Enthaltsamkeit» usw. — deckt sich also mit der gewöhnlichen Bedeutung des lateinischen Wortes «modestia»; in der engeren Bedeutung des stoischen Terminus heißt es «Wohlgeordnetheit» [122]): es wird hier also auf die etymologischen Bestandteile des Wortes zurückgegangen. Cicero entschließt sich nun, den lateinischen äquivalenten Ausdruck «modestia» hier in terminologischem Sinne zu gebrauchen, muß aber dabei anmerken, daß das lateinische Wort als solches dazu weniger geeignet ist, weil nicht der Begriff der Anordnung, sondern der des Maßes darin enthalten ist.

Die nun einsetzende Schlußfolgerung ist etwas kompliziert: Zuerst wird die Definition der *εὐταξία* gegeben: «modestia ist das Wissen darum, Worte und Handlungen am rechten Ort anzubringen».

Diese Definition wird nun in eigentümlicher Weise abgeändert, und zwar wird diese Umformung folgendermaßen begründet:

1. Wenn «modestia» das Wissen darum ist, Worte und Handlungen am rechten Platz anzubringen, so ist diese «Anbringung» (collocatio) gleichbedeutend mit Ordnung; denn Ordnung ist laut Definition die Zusammensetzung von Teilen am jeweils passenden und geeigneten Ort.

2. Der «Ort» für die Handlung wird aber definiert als der günstige Moment in der Zeit. Dieser heißt auf griechisch *εὐκαιρία*, auf lateinisch «occasio».

Schlußfolgerung: Also ist «modestia» das Wissen um den jeweils zum Handeln geeigneten Zeitpunkt.

Der Sinn dieser Ableitung wird deutlich, wenn man den § 143 als eine gleichsam in Parenthese stehende Anmerkung faßt und den Satz (§ 144) «talis est igitur ordo actionum adhibendus, ut, quemadmodum in oratione constanti, sic in vita omnia sint apta inter se et convenientia» im unmittelbaren Zusammenhang mit dem § 142 versteht: Das Ziel der Darlegungen ist die These: Die Handlungen des Lebens müssen eine so vollkommene Ordnung darstellen wie die Teile einer wohldisponierten Rede. Die Durchführung dieses Vergleiches stößt nun auf die Schwierigkeit, daß von einer «Ordnung» des Lebens im eigentlichen Sinne nicht gesprochen werden kann, weil wir unser in der Zeit sich entwickelndes Leben niemals als fertiges Ganzes übersehen können. Diese Schwierigkeit wird behoben durch die Gleichsetzung von «ordo» und «collocatio» auf der einen, von «locus» und «occasio» auf der andern Seite: Von dem Geordneten wird zurückgegangen auf den Prozeß des Ordnens; da Ordnung definiert ist als das Ergebnis einer Zusammenfügung von Teilen am jeweils passenden Ort, so entsteht durch richtiges «Placieren» im einzelnen Moment notwendig der «ordo totius vitae».

Auffällig ist an dieser Stelle, daß die *εὐκαιρία* in altstoischer Weise als «scientia» definiert ist. Auf diese Definition bezieht sich offenbar die Anmerkung (§ 143): «Jedoch kann eben dies die Definition der prudentia sein, von der wir oben gesprochen haben; an dieser Stelle untersuchen wir jedoch die moderatio und temperantia und die Tugenden dieser Art. Daher ist das, was zur prudentia gehört, an seinem Orte ge-

[122]) Arnim, Fragm. Stoic. Vet. III 264 (= Stob. Ecl. 60, 9 W.): . . . *εὐταξίαν δὲ ἐπιστήμην τοῦ ποτε πρακτέον καὶ τί μετὰ τί καὶ καθόλου τῆς τάξεως τῶν πράξεων* (scil. *εἶναι λέγουσιν οἱ Στωικοί*).

sagt. Was sich aber auf die Tugenden bezieht, über die wir jetzt schon des längern reden, die die Rücksichtnahme und die Billigung bei den Mitmenschen zum Ziel haben, das muß hier gesagt werden.» Der Sinn dieser Unterscheidung ist offenbar folgender: Das «Wissen um den rechten Zeitpunkt der Handlung» gehört nur insofern in den Bereich der vierten Kardinaltugend, als es dazu dient, Anstoß bei den Mitmenschen zu vermeiden. Was hiermit gemeint ist, verdeutlichen die folgenden Beispiele: Man muß sich sorgfältig davor hüten, bei der Ausübung ernster Amtspflichten Dinge zu tun oder zu sagen, die beim Gelage nicht im mindesten anstößig wären. Andererseits ist es z. B. ungehörig, in Gesellschaft schweigsam und angespannt nachzudenken, während dies bei der Vorbereitung einer Rede, auf einem Spaziergang, nicht zu tadeln ist. § 144

Während also die prudentia die ganze der Handlung vorausgehende deliberatio zu vollziehen hat, zu der natürlich auch die — von sachlichen Gesichtspunkten bestimmte — Erwägung des rechten Zeitpunktes gehört, handelt es sich hier um die Kenntnis dessen, was in der jeweiligen Situation äußerlich als gehörig oder ungehörig empfunden wird, kurz: um die Beherrschung gewisser gesellschaftlicher Regeln, durch deren Verletzung man «inhuman» erscheinen muß.

Die Behandlung der modestia ist hier abgeschlossen; die Darstellung geht nun über zu einem anderen Gegenstand, dessen Erörterung sich über die §§ 145—149 erstreckt; bevor wir jedoch dem Gedankengang weiter nachgehen, wollen wir versuchen, die Einordnung der §§ 142—144 in den Aufbau des Ganzen zu bestimmen: Dieser Abschnitt über den «ordo a c t i o n u m» (§ 144) gehört offenbar in die Rubrik des «Decorum in factis» und damit in den § 126 einsetzenden Gedankenzusammenhang. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Gesichtspunkt der «a d p r o b a t i o», der dort so entschieden in den Vordergrund der Betrachtung gerückt wurde, auch hier nachdrücklich betont wird (§ 143). Neben diesen Gesichtspunkt tritt jedoch (§ 144) zugleich jener der E i n h e i t l i c h k e i t und G l e i c h m ä ß i g k e i t des Lebens, der den Abschnitt §§ 107—125 beherrschte, in den §§ 126—141 jedoch zurücktrat: Wenn (§ 144) gesagt wird: «Talis est igitur ordo actionum adhibendus, ut, quemadmodum in oratione constanti, sic in vita omnia sint apta inter se et convenientia», so haben wir hier eine deutliche Rückwendung zu dem Motiv der «aequabilitas totius vitae», das § 111 angeschlagen wurde.

Dieses Nebeneinander der beiden tragenden Gesichtspunkte ist aber nur der Ausdruck für die Verbindung der beiden von uns oben bezeichneten verschiedenen Aspekte des Decorum: Wenn in dem Abschnitt §§ 107—125 die Einheit des handelnden Subjekts den Maßstab des Decorum bildete — wenn dagegen in dem Abschnitt §§ 126—141 das Decorum in den einzelnen Lebensäußerungen an und für sich bezeichnet wurde, so durchkreuzen sich diese beiden Betrachtungsweisen in der Erörterung über die modestia: Auf der einen Seite werden die allgemeingültigen Anstandsregeln auf den jeweiligen Zeitpunkt im Leben des handelnden Subjekts bezogen und damit relativiert, auf der anderen wird gezeigt, daß gerade dadurch, daß man in jedem Moment das Passende tut, die Einheit des Lebens zustande kommt. In dem Begriff der

εὐκαιρία sind alle objektiven und subjektiven Momente, nach denen das Decorum bemessen wird, gewissermaßen verdichtet enthalten.

Die §§ 142—144 stehen also, wie wir sahen, in engem Zusammenhang mit dem Abschnitt §§ 126—141, runden aber zugleich zu dem Abschnitt §§ 107—125 zurück. Es ist hier ein gewisser Höhepunkt der Darstellung erreicht; von § 144 ab wendet sich die Erörterung einem neuen Thema zu, dessen Behandlung den Abschluß der Untersuchung über das Decorum bildet: Der Frage nach der Kritik und den zuständigen Kritikern des «Sittlich-Schönen».

§ 145 Anknüpfend an das Wort «inhumanus» fährt Cicero fort: Alles, was mit der humanitas in grobem Widerspruch steht, ist als Verkehrtheit leicht zu erkennen, ohne daß es dazu besonderer Vermahnungen und Vorschriften bedürfte. Dagegen muß man sich vor den kleinen Versehen, die nicht jedem ohne weiteres bemerkbar sind, sorgfältiger hüten.

§ 146 Wie in der Musik der Kenner sogleich jede kleine Unreinheit bemerkt, so gilt es auch im Leben jede, auch die kleinste Disharmonie auszuschalten, um einen vollen Zusammenklang der Handlungen zu erreichen.

Wir müssen uns also zu scharfen und gewissenhaften Kritikern ausbilden und auf den geringsten Mißton reagieren. Aus den kleinsten Symptomen: aus einem Augenblinzeln, aus dem Zusammenziehen und Entspannen der Augenbrauen usw. kann man leicht beurteilen, ob etwas in angemessener Weise geschieht oder ob es sich mit Pflicht und Natur im Widerspruch befindet. Da wir nun solche Fehler leichter an anderen als an uns selbst erkennen, ist es ratsam, an der Beobachtung der Mitmenschen die Fähigkeit zur Selbstkritik auszubilden.

§ 147 In Zweifelsfällen soll man Philosophen oder auch Männer von praktischer Lebenserfahrung heranziehen, um ihre Meinung zu erfragen. Bei der Wertung ihrer Aussprüche muß man sich aber nicht nach dem Wortlaut richten, sondern ihre Meinung zu erforschen suchen und auch die Gelegenheit, bei der sie ausgesprochen wurde, in Betracht ziehen.

Der Satz «Maior enim pars eo fere deferri solet, quo a natura ipsa deducitur» durchbricht den Zusammenhang auf eine störende Weise, die ganz unverkennbar zeigt, daß er erst nachträglich hier eingeschaltet wurde. Er ist nur verständlich, wenn man ihn als Erklärung der Worte «vel etiam usu peritos» versteht: Man braucht nicht immer philosophisch gebildete Leute heranzuziehen: Der größte Teil der Menschen kommt auf dem Wege der Erfahrung schließlich zu dem Resultat, zu dem ihn die Natur führt. Diese Interpretation findet im folgenden ihre Bestätigung: Wenn Cicero hier fortfährt: «Denn wie jeder Maler und Bildhauer, ja sogar jeder Dichter sein Werk dem Urteil der Öffentlichkeit aussetzen möchte, um das, was etwa von einer Mehrzahl getadelt wird, zu verbessern», so steht dies mit den vorigen Ausführungen, in denen von dem Urteil der Kenner die Rede war, in einem gewissen Gegensatz, der in Ciceros Darstellung nicht klar herauskommt: Wir haben hier unverkennbare Anzeichen dafür, daß im ursprünglichen Zusammenhang die Forderung aufgestellt wurde, nicht nur das Urteil der theoretisch durchgebildeten und der praktisch erfahrenen Männer zu berücksichtigen, sondern auch das der breiten Masse nicht ganz zu verachten. Die Worte: «aliorum iudicio permulta nobis et facienda et non

facienda et mutanda et corrigenda sunt» fassen das Ergebnis dieses Abschnitts zusammen.

§ 148 Der Übergang zum folgenden ist wieder von der aphoristischen Art, die einen zugrundeliegenden logischen Zusammenhang voraussetzt, ohne ihn zu explizieren: wenn in den eben wiedergegebenen Ausführungen die Jury, auf die der einzelne beim Handeln Rücksicht nehmen muß, immer mehr vergrößert wurde, so daß zuletzt von dem natürlichen sittlich-ästhetischen Empfinden ausgegangen wurde, das auch dem Urteil der Majorität einen gewissen Wert verleiht, so weist es in dieselbe Richtung, wenn jetzt gefordert wird, daß die bürgerlichen Einrichtungen und Sitten unter allen Umständen respektiert werden müssen. Auch dieses Gebot ist motiviert durch die Annahme, daß Brauch und Sitte Ausdruck eines natürlichen allgemeinen Sittlichkeitsgefühls sind.

Dem Normalmenschen ist nicht erlaubt, sich mit Herkommen und Tradition in Widerspruch zu setzen. Wenn Aristipp und Sokrates sich dies gestatten durften, so haben sie diese Freiheit durch ihre übermenschliche Tugend erlangt. Diese Darlegungen sind natürlich vor allem gegen die Lehre der Kyniker gerichtet, die ganz und gar abgelehnt wird, weil sie der v e r e c u n d i a widerstreitet.

§ 149 Cicero fährt fort: «Diejenigen aber, von denen bekannt ist, daß sie ihr Leben in großen und ehrenvollen Unternehmungen verbringen, die politisch wohlgesinnt sind und sich Verdienste um den Staat erworben haben oder erwerben, sowie diejenigen, die mit Ämtern oder Vollmachten ausgestattet sind, müssen wir mit Achtung und Rücksicht behandeln, viel Ehre auch dem Greisenalter erweisen, denen, die Ämter bekleiden, gehorchen, zwischen dem Bürger und dem Fremden einen Unterschied machen und bei dem Fremden wieder unterscheiden, ob er aus privaten Gründen oder von Staats wegen kommt. Kurz — um nicht von Einzelheiten zu reden — wir müssen die Versöhnung und Verbindung des ganzen Menschengeschlechtes hüten, schützen und bewahren.»

Der Einsatz des § 149 scheint zunächst völlig unvermittelt: wir können den Zusammenhang mit dem Vorangehenden jedoch annähernd bezeichnen, wenn wir daran erinnern, daß die Vorschriften, die in dem Satze «eos ... venerit» gegeben werden, gewissermaßen Ausführungsbestimmungen zu dem Satze darstellen, der in der Einleitung des Kapitels vom Decorum ausgesprochen wurde (§ 99): «adhibenda est igitur r e v e r e n t i a quaedam e t o p t i m i c u i u s q u e e t r e l i q u o r u m.» Der Zusammenhang zwischen dem vorangehenden § 148 und dem Satz «eos ... venerit» beruht also darauf, daß überall der Begriff der verecundia, bzw. reverentia im Hintergrund steht: das Thema des Abschnitts §§ 145—148 läßt sich mit den Worten der stoischen Definition der *αἰδημοσύνη* bezeichnen: es ist eine Anweisung zur Vermeidung gerechten Tadels [123]).

Die Bedeutung der verecundia erschöpft sich aber für Panaitios, wie schon § 99 angedeutet wurde, nicht mit dieser negativen Funktion, sie enthält zugleich ein p o s i t i v e s, soziales Moment: Man nimmt Rück-

---

[123]) Vgl. Arnim, Fragm. Stoic. Vet. III 264 (Stobaeus Ecl. II S. 60, 9 W.) *αἰδημοσύνην δὲ ἐπιστήμην εὐλαβητικὴν ὀρθοῦ ψόγου* (scil. *λέγουσιν εἶναι*).

sicht auf das Urteil der Mitmenschen, um sie nicht zu verletzen[124]).

Wenn wir nun zunächst auf den Gedankenaufbau der §§ 145—149 zurückblicken, so stellt sich dieser folgendermaßen dar: Von der Erörterung der εὐταξία aus leitet Cicero über zu einer Betrachtung über die Kritik, der wir unser Tun und Lassen unterwerfen müssen. Er geht aus von der Forderung einer vollkommenen Übereinstimmung des Lebens, aus der sich ergibt, daß man auch die leisesten Discrepanzen vermeiden muß. Im folgenden gibt er Vorschriften für die Selbstkritik und schließlich Ratschläge darüber, welche Menschen man als Kritiker heranziehen solle: in erster Linie die philosophisch Gebildeten, ferner diejenigen, die über praktische Erfahrungen verfügen, schließlich aber auch die Majorität. Brauch und Sitte soll man ohne Einschränkung anerkennen. In dem Satze: «Cynicorum ... honestum» fällt schließlich das Stichwort «verecundia», in dem diese Ausführungen gewissermaßen gipfeln. Während nun in den §§ 145—148 nur die eine Seite der αἰδημοσύνη in Betracht gezogen wurde: das egoistische Bemühen, Tadel zu vermeiden, ist — ohne daß der Übergang deutlich bezeichnet würde — in dem Satze «eos ... venerit» von der sozialen Funktion der verecundia, durch die sich diese Tugend mit der justitia berührt[125]), die Rede:

Die soziale Bedeutung der αἰδημοσύνη wird schließlich durch den Satz «ad summam ... servare» noch einmal hervorgehoben und unterstrichen: Die unvermittelte Art, wie in diesem Satze die Begriffe der «consociatio et conciliatio generis humanae» eingeführt werden, ist wiederum ein deutliches Symptom Ciceronischer Kürzungsmethode; auch die Wendung: «ne agam de singulis» läßt darauf schließen, daß bei Panaitios die Bedeutung der verecundia für die Verbrüderung des Menschengeschlechtes im einzelnen beleuchtet wurde.

Wenn die Erörterung hier mit dem Hinweis auf die soziale Bedeutung des Decorum abschließt, so haben wir eine deutliche Parallele zu der Schlußwendung des einleitenden Abschnittes (§ 99), in der die begriffliche Ableitung des πρέπον damit beendet wird, daß der Zusammenhang der verecundia mit der iustitia hergestellt wird.

§ 150

Es folgt §§ 150—151 eine Betrachtung über Wert und Unwert der verschiedenen Künste und Gewerbe: gänzlich verworfen werden diejenigen Berufe, die den Haß der Menschen auf sich laden, wie die der Zöllner und Wucherer. Als unfein und schmutzig gelten erstens alle Lohnarbeit, bei der die bloße Kraftaufwendung und nicht die Kunst bezahlt wird; zweitens der Detailhandel, der gekaufte Waren weiterverkauft, — weil die dabei entstehende Gewinnspanne auf Betrug beruhen müsse, drittens das Handwerk. Verworfen werden ferner alle Künste, die dem sinnlichen Vergnügen dienen.

---

[124]) Vgl. § 99.

[125]) Das System der verschiedenen Abstufungen von «Ehrwürdigkeit», das in § 149 angedeutet wird, ist prinzipiell verwandt mit demjenigen der «*gradus societatis hominum*», das für die austeilende Gerechtigkeit maßgebend sein soll (I 53 ff.).

Als ehrenvoll für diejenigen, deren Stand sie angemessen sind, gelten dagegen alle Künste, die entweder auf tieferer theoretischer Ausbildung beruhen oder großen Nutzen bringen, wie Medizin und Architektur. Auch der Großkaufmann ist nicht durchaus zu verachten, besonders wenn er sich selbst eine Grenze der Gewinnsucht setzt. Von allen Arten des Erwerbs steht aber der Ackerbau am höchsten und ist eines freien Mannes am würdigsten. § 151

Die Art, wie Cicero diese Ausführungen ohne irgendeinen Übergang auf den Satz «ad summam ... servare», der einen deutlichen Abschluß bildet, folgen läßt, zeigt, daß wir es hier mit einem Nachtrag zu tun haben, der nicht an diese Stelle gehört, und den vielleicht auch Cicero selbst bei einer letzten Durcharbeitung seines Werks nicht hier eingefügt hätte.

Aber trotz dieser Beobachtung und obwohl das Lob der Landwirtschaft, das den Abschluß bildet, spezifisch römisch gefärbt ist [126]), muß man annehmen, daß auch hier Panaitisches Gedankengut zugrundeliegt: Die Fragestellung, von der hier ausgegangen wird, ist in der ethischen Betrachtung der Griechen schon seit der Zeit der älteren Sophistik heimisch [127]) und wird auch von Aristoteles in der Politik berührt [128]). Auch eine detaillierte Unterscheidung zwischen den verschiedenen Unterarten der «unfreien» Künste, in der bereits ähnliche Gesichtspunkte wie an unserer Stelle auftreten, findet sich an einer anderen Stelle dieses Aristotelischen Werkes [129]).

Es ist jedoch schwierig, eine Hypothese darüber aufzustellen, in welchen Zusammenhang des Kapitels vom Decorum dieser Abschnitt ursprünglich gehörte: da es sich um Fragen der *ἐλευθεριότης*, bzw. *ἀνελευθερία*, handelt, scheint es am ehesten denkbar, daß diese Erörterung in den — wie wir gesehen haben — stark in Verwirrung geratenen Abschnitt über die *μεγαλοπρέπεια* («ea quae ad l i b e r a l e m speciem et d i g n i t a t e m pertinent») gehören; jedoch ist mit Bestimmtheit nichts darüber auszusagen.

Zusammenfassung

Wenn wir nunmehr zusammenfassend die Ergebnisse unserer Analyse bezeichnen wollen, so läßt sich zunächst über die A r b e i t s - w e i s e Ciceros in den §§ 93—148 folgendes feststellen:

Es ließ sich wahrscheinlich machen, daß die hier vorgetragenen Gedankengänge zum allergrößten Teil auf Panaitios zurückzuführen sind, und daß man zwar mit erheblichen K ü r z u n g e n Ciceros, aber nicht

---

[126]) Aus diesen Gründen hat A. Schmekel (S. 42) die §§ 150/51 für Ciceronische Zutat erklärt.

[127]) Platon, Hippias maior 285 D, Cicero De Oratore III 127.

[128]) 1337 b 4 *ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων οὐκ ἄδηλον, ὅτι δὲ οὐ πάντα. διῃρημένων τῶν τε ἐλευθέρων ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθέρων, φανερὸν ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάναυσον.*

[129]) 1258 b 35 *εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τῆς τύχης, βαναυσόταται δ' ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα, δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, ἀγεννέσταται δὲ ὅπου ἐλάχιστον προσδεῖ ἀρετῆς.*

mit wesentlichen Zutaten zu rechnen hat. Die Selbständigkeit Ciceros äußert sich hier hauptsächlich in der neuen Akzentuierung des einen oder anderen gedanklichen Motivs, die wesentlich durch die Art der Auswahl, die er aus dem bei Panaitios vorliegenden Gedankenmaterial getroffen hat, bewirkt wird, und also mit dem Kürzungsverfahren eng zusammenhängt und in der ausgiebigen Illustration durch römische Beispiele.

Bei der Kürzung seiner Vorlage ist Cicero durchaus nicht gleichmäßig vorgegangen: er ist verhältnismäßig ausführlich in denjenigen Abschnitten, in denen praktische Anweisungen gegeben werden — am ausführlichsten in der Darstellung des sermo — und kurz bis zur Unverständlichkeit in den theoretischen Deduktionen der §§ 93—103.

In diesem Abschnitt konnten wir auch seine Kürzungsmethode im einzelnen beobachten: Sie beruht zum Teil auf einer Zusammendrängung mehrerer Gedanken, zum Teil auf der Unterdrückung gedanklicher Zwischenglieder, so daß die Sätze bisweilen überladen scheinen, bisweilen ohne logische und stilistische Verbindung nebeneinanderstehen in einer Weise, die deutlich den Charakter eines Exzerptes aus einem ausführlichen Gedankenzusammenhang trägt. Am bezeichnendsten in dieser Hinsicht ist der Abschnitt §§ 101—102, in dem sozusagen noch das Rohmaterial des Auszugs aus der Vorlage ohne die mindeste stilistische Glättung vorzuliegen scheint, ja bei dem zum Teil sogar die grammatikalische Formulierung noch fehlt.

Hiermit sind wir bei der Frage nach der Vollendung des Ciceronischen Werkes angelangt: Wir haben gesehen, daß neben denjenigen Stellen, an denen der logische und grammatikalische Zusammenhang völlig zerstört scheint (§ 101; § 109 Ende), es solche gibt, an denen nur die gedankliche Präzision oder die stilistische Formulierung in auffallender Weise zu wünschen übrig läßt, und zwar zeichnen sich besonders drei Abschnitte in dieser Weise aus: die theoretischen Darlegungen der §§ 93—103 und die exempla in den §§ 108—109 und 126. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß zwei der schwierigsten in dem von uns behandelten Kapitel vom Decorum vorkommenden Anstöße in solche auch im übrigen unbefriedigende Abschnitte fallen: was in den übrigen gedanklichen und stilistischen Charakter dieser Paragraphen ebenfalls, wenn auch weniger deutlich, sichtbar wird, kommt an diesen Stellen gewissermaßen zum Ausbruch.

Den Zustand dieser Partien können wir nur als unfertig im objektiven Sinne bezeichnen, d. h. das Fehlen einer letzten Hand ist hier nicht zu verkennen, und es ist als unter normalen Voraussetzungen ausgeschlossen anzusehen, daß irgendein Autor sein Werk in diesem Zustand veröffentlicht haben könnte.

Nun haben sowohl Lörcher[1] wie Häfner mit Recht darauf hingewiesen, daß die Umstände, unter denen Cicero dies Werk verfaßte, alles andere als normale gewesen sind, sie haben daher auch die schweren Anstöße, die sich hier bieten, mit dem Hinweis auf den Druck, unter dem

---

[1]) Vgl. oben S. 5.

De officiis entstanden ist, entschuldigt, und Häfner hat sich mit Bestimmtheit für die Meinung erklärt, daß Cicero selbst die Bücher De officiis als fertig angesehen und herausgegeben habe.

Hierzu ist Folgendes zu sagen: Die Bewertung der Frage, ob das Werk von Cicero als fertig herausgegeben worden ist, hängt nicht nur — wie Lörcher bemerkt hat — von der mehr oder minder subjektiven Beurteilung [2]) Ciceros schriftstellerischer Gewissenhaftigkeit überhaupt ab, sondern von der noch viel subjektiveren Einschätzung der psychologischen Faktoren, die Cicero evtl. zu einer überstürzten Herausgabe eines an und für sich zweifellos unvollendeten Opus bewogen haben könnten.

Eine absolute Gewißheit über diese — für die Erklärung und Bewertung des Werkes an und für sich sehr unwesentliche Frage läßt sich also, wie Lörcher mit Recht betont hat, nicht erlangen, doch halten wir die These Atzerts, Goldbachers und Rudbergs für die bei weitem wahrscheinlichere.

Versuchen wir nunmehr, uns den Aufbau des Kapitels vom Decorum im ganzen zu vergegenwärtigen, um uns über seine Gliederung sowie die tragenden Motive, auf denen die wechselseitige Verknüpfung der Abschnitte beruht, Rechenschaft abzulegen, so stellt sich dieser folgendermaßen dar:

Die Basis der Erörterung bildet derjenige Abschnitt (§§ 93—99), der die das Decorum betreffenden begrifflichen Bestimmungen enthält: zunächst wird das *πρέπον* als Erscheinungsform des Honestum gekennzeichnet, dann werden die beiden Arten des Decorum unterschieden, von denen das Decorum im weiteren Sinne, das mit dem Honestum an sich identisch ist, als «das, was der menschlichen Vernunftnatur gemäß ist», das Decorum im engeren Sinne als die «Erscheinung der vierten Kardinaltugend», der *σωφροσύνη*, definiert wird. All diese Relationen finden sodann ihren bildlichen Ausdruck in dem Schauspielergleichnis: die Natur hat uns die Rolle des Menschseins erteilt, diese muß in dem Maße und der Ordnung unseres Verhaltens ihren Ausdruck finden. Zugleich wird hier ein Begriff eingefügt, der für die Lehre vom Decorum von höchster Bedeutung ist: die durch das maßvolle Betragen des Menschen «hindurchleuchtende» forma honestatis zwingt die Mitmenschen zur approbatio. Der Beifall der Mitmenschen ist also ein Kriterium für die Sittlichkeit des Handelns, also muß man sich durch Rücksichtnahme auf die Umwelt um ihren Beifall bemühen.

§ 100 setzt ein neuer Abschnitt ein, dessen Thema zunächst die Ableitung der dem Decorum untergeordneten Pflicht ist. Diese Ableitung vollzieht sich mit Hilfe einer Darlegung des im Handeln betätigten psychologischen Mechanismus und beruht auf dem Nachweis, daß das naturgemäße Funktionieren der seelischen Bewegungen, d. h. die Unterwerfung der Triebe unter die Vernunft, sich notwendig in der

---

[2]) Hier läßt sich aus den übrigen Schriften Ciceros ein Maßstab gewinnen, dem De officiis zweifellos nicht standhält.

pflichtgemäßen Handlung äußern müsse, während umgekehrt seelische Unordnung sich äußerlich in unrichtigem Handeln und in sonstigen Verzerrungen manifestiere. Die dem Decorum untergeordnete Pflicht ist also in erster Linie die Beherrschung der seelischen Bewegungen an und für sich und speziell beim Handeln.

Mit Hilfe eines Exkurses über die relative Bedeutung von Spiel und Scherz vollzieht sich der Übergang zu der Erörterung über die voluptas. Dieses Thema wird von vornherein unter dem Gesichtspunkt behandelt, daß die Unvereinbarkeit eines rein hedonischen Lebens mit der spezifisch menschlichen Vernunftnatur nachgewiesen wird. Durch diese Rückwendung zu dem Prinzip der menschlichen «excellentia et dignitas» wird auf den Begriff der spezifisch menschlichen persona und den Schauspielervergleich in den §§ 96—98 zurückgewiesen, so daß hier eine gedankliche Brücke zu dem Einleitungsabschnitt geschlagen ist; zugleich wird jedoch hiermit der Ansatzpunkt für die § 107 neu einsetzende Erörterung gegeben:

Dem Begriff der allgemein menschlichen persona wird nunmehr derjenige der auf der individuellen *φύσις* beruhenden entgegengesetzt: Zur Bewahrung des Decorum ist es notwendig, im Rahmen der menschlichen Vernunftnatur die individuelle zu beobachten, weil nur so die G l e i c h m ä ß i g k e i t d e s g a n z e n L e b e n s eingehalten werden kann, die eine wesentliche Eigenschaft des Decorum bildet. Es ergibt sich hieraus die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis und der Selbstkritik, damit man sich nur solche Aufgaben wählt, denen man gewachsen ist.

Zu den durch die doppelte *φύσις* bestimmten Rollen treten nun noch diejenigen, die durch das äußere Schicksal (*τύχη*) und durch die eigene Wahl (*προαίρεσις*) den Menschen auferlegt werden.

Die *τύχη* wird keiner weiteren Erörterung gewürdigt, dagegen bildet der Begriff der «selbstgewählten Rolle im Leben» den Ausgangspunkt zu einer eingehenderen Betrachtung: es werden zuerst die S c h w i e r i g k e i t e n, die sich einer richtigen Wahl des Lebensweges entgegenzustellen pflegen, bezeichnet, dann werden R i c h t l i n i e n für diese Wahl gegeben:

Das Grundgesetz für die planmäßige Gestaltung des ganzen Lebens ist wiederum die Berücksichtigung der eigenen Natur, der gegenüber dem äußeren Schicksal nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt. Der oberste Gesichtspunkt ist auch hier wieder die Gleichmäßigkeit und Konsequenz des ganzen Lebens. Es folgen dann (§§ 122—125) Vorschriften, die sich auf bestimmte, zeitlich begrenzte Situationen innerhalb des Lebens beziehen.

Während in dem Abschnitt §§ 107—125 das Decorum auf die Person des handelnden Subjekts bezogen wird, und daher Einheit und Gleichmaß des Lebens den wesentlichen Inhalt des *πρέ ο* ausmachen, herrscht in dem Abschnitt §§ 126—144 ein völlig anderer Gesichtspunkt: es werden hier diejenigen Eigenschaften des körperlichen habitus und gestus, der Redeweise und des allgemeinen praktischen Verhaltens behandelt, die geeignet sind, die a p p r o b a t i o der Mitmenschen zu erwecken. Diese Darlegungen, die sehr ins Detail gehen,

und in denen eine gewisse Vollständigkeit angestrebt wird, enthalten gleichsam einen Kodex der mannigfaltigsten Anstandsregeln. Ansätze zu einer tieferen Begründung dieser Regeln sind gegeben, wenn einerseits darauf hingewiesen wird, daß das konventionelle Urteil über das Schickliche auch da, wo es der rationalistischen Kritik nicht standzuhalten scheint — wie z. B. bei der verecundia im engeren Sinne — als Ausdruck eines natürlichen, allgemein-menschlichen Empfindens für das Sittlich-Schöne beachtet werden muß und andererseits betont wird, daß die äußerliche Wohlanständigkeit Ausdruck eines inneren Gleichmaßes ist.

Mit der Behandlung des «Decorum in factis» steht diejenige des «ordo rerum et opportunitas temporum» in enger inhaltlicher Verbindung, insofern als hier von der richtigen Ordnung der Handlungen die Rede ist und der Gesichtspunkt der Wohlgefälligkeit auch hier noch der herrschende ist. Zugleich erscheint aber an dieser Stelle wiederum der Begriff der Einheit des ganzen Lebens, so daß sich hier eine deutliche Rückwendung zu dem Abschnitt §§ 107—125 vollzieht:

Die Vorschriften über die *εὐκαιρία* bilden eine notwendige Ergänzung zu den allgemeinen Anstandsregeln, insofern als hier von Handlungen die Rede ist, die an und für sich weder wohlgefällig noch abstoßend wirken, sondern bei denen die adprobatio der Mitmenschen allein vom Zeitpunkt abhängt; aber aus der jeweils richtigen «Placierung» der einzelnen Handlung resultiert zugleich die Einheit des ganzen Lebens, so daß im Begriff der *εὐκαιρία* die beiden unter verschiedenen Gesichtspunkten vollzogenen Erörterungen über das Decorum gewissermaßen ihren Schnittpunkt haben.

Der Begriff der «aequabilitis totius vitae» bildet zugleich den Ausgangspunkt für den Schlußabschnitt, der in § 142 einsetzt. Das Leben wird hier mit einem musikalischen Kunstwerk verglichen, bei dem auch die leiseste «discrepantia» vermieden werden soll. Das sittlich-ästhetische Unterscheidungsvermögen muß daher so fein ausgebildet werden, daß es auch die leichtesten Abweichungen vom Decorum wahrzunehmen vermag, damit man ein guter Kritiker seiner Fehler werden kann: hiermit ist die Überleitung zu dem Thema gegeben, das die §§ 146—149 beherrscht: die Kritik und die Kritiker über das Decorum.

Man soll sich nicht auf sein eigenes Urteil verlassen, sondern die Mitmenschen zur Beurteilung heranziehen: in erster Linie die philosophisch Gebildeten, ferner die praktisch Erfahrenen; schließlich soll man aber auch das Urteil der Majorität nicht verachten, ebensowenig wie man sich in zynischer Weise über Brauch und Sitte hinwegsetzen darf: Man verstößt damit gegen die verecundia, die eine wesentliche Voraussetzung alles Sittlichen darstellt.

Der Begriff der verecundia, in dem diese Erörterung gipfelt, bildet wiederum den Ausgangspunkt für die Schlußbetrachtung: die Ehrfurcht soll im Leben betätigt werden, indem man in richtiger Abstufung jedem die gebührende Ehrerbietung und Rücksichtnahme zuteil werden läßt und auf diese Weise die Einigkeit und gegenseitige Verbindung der Menschheit fördert.

Hiermit wird — mit einem deutlich beabsichtigten Parallelismus — das Schlußmotiv der Einleitung aufs Neue angeschlagen und so der Endpunkt des Kapitels bezeichnet.

Die Analyse hat also ergeben, daß trotz aller Ciceronischen Kürzungen und trotz der Verschleierung der Einzelheiten des Gedankenaufbaues, die daraus folgt, sich die ursprüngliche architektonische Gliederung des Kapitels vom Decorum im großen und ganzen mit überraschender Klarheit erkennen läßt. Versuchen wir, die Komposition des Abschnitts in einem Schema darzustellen — wobei wir uns bewußt bleiben müssen, daß bei der gegenseitigen motivischen Verknüpfung aller Abschnitte untereinander, die wir in unserem kurzen Überblick herauszustellen bemüht waren, die Ansetzung entscheidender Dispositionseinschnitte eine gewisse Willkür enthält —, so würde sich dies Schema etwa folgendermaßen ausnehmen:

I. Begriffliche Grundlegung des Decorum (§§ 93—99)
II. Die aus dem Decorum entspringenden Pflichten (§§ 100—144)
  A. Allgemeine Bestimmungen (§§ 100—106)
    1. Psychologische Ableitung des Pflichtbegriffs (§§ 100—103)
    2. Exkurs über ludus et iocus (§§ 103—104)
    3. Ableitung des pflichtgemäßen Verhaltens gegenüber der voluptas aus dem Begriff der menschlichen Vernunftnatur (§§ 105—106)
  B. Besondere Bestimmungen (§§ 107—144)
    1. Das Decorum in Bezug auf die handelnde Person (§§ 107—125)
      a) Die individuelle φύσις (§§ 107—114)
      b) τύχη und προαίρεσις (§§ 115—121)
        aa) Die Schwierigkeit der Wahl (§§ 117—119)
        bb) Richtlinien für die Wahl (§§ 119—121)
      c) Pflichten für besondere Situationen (§§ 122—125)
        aa) Aus dem Lebensalter entspringende Pflichten (§§ 122—123)
        bb) Aus dem bürgerlichen Stande entspringende Pflichten (§§ 123—125)
    2. Das Decorum in Bezug auf die einzelnen Lebensäußerungen (§§ 126—144)
      a) Decorum in corporis motu et statu (§§ 126—132)
      b) Decorum in dictis (§§ 133—137)
      c) Decorum in factis (§§ 138—142)
    3. Das Decorum in Bezug auf den Zeitpunkt (§§ 142—144)
III. Die Rücksicht auf das Urteil der Mitmenschen (§§ 145—149).

Es ist allerdings mehr oder weniger eine Geschmackssache, ob man den Abschnitt über die εὐκαιρία als Anhängsel an denjenigen über das Decorum in factis betrachten oder als selbständige Rubrik bezeichnen will. Wir sind uns bewußt, in diesem Schema die logische Einteilung etwas überspitzt zu haben, um die drei Aspekte, unter denen sich das Decorum hier darbietet, schärfer hervortreten zu lassen.

Es sei bei dieser Gelegenheit auf Aristoteles Nikomachische und Eudemische Ethik (1122 a 26 ff. und 1233 b 8 ff.) verwiesen, wo im Zu-

sammenhang der Erörterung der *μεγαλοπρέπεια* die Kategorien, unter denen das *πρέπον* betrachtet werden kann, aufgestellt werden: In der Eudemischen Ethik (die Stelle ist korrupt) sind es zwei: *δεῖ δὲ πρέπον εἶναι . . . καὶ περὶ ὃ* (*οἷον περὶ οἰκέτου γάμου ἕτερον τὸ πρέπον καὶ περὶ ἐρωμένου*) *καὶ αὐτῷ, εἴπερ ἐπὶ τοσοῦτον ἢ τοιοῦτον* (*οἷον τὴν θεωρίαν οὐκ ᾤετο Θεμιστοκλεῖ πρέπειν, ἣν ἐποιήσατο Ὀλυμπίαζε ἀλλὰ Κίμωνι*). In der Nikomachischen Ethik scheinen d r e i verschiedene Beziehungsmöglichkeiten genannt zu werden: ... *τὸ πρέπον δὴ πρὸς αὐτὸν καὶ ἐν ᾧ καὶ περὶ ὅ.* Doch ist im Folgenden wieder nur von z w e i e n die Rede: *πρὸς αὐτόν* wird (1122 b 24) mit *πρὸς τὸν πράττοντα* erklärt, das *περί ὅ* ist gleichbedeutend mit dem jeweiligen *ἔργον* (*ἀνάθημα, κατασκευή* . . .). Es bleibt unklar, was wir unter *ἐν ᾧ* zu verstehen haben [2a]): Burnet faßt es als Synonym zu *περὶ ὅ,* was an und für sich nach dem Sprachgebrauch möglich ist; doch kann der Satz in seiner überlieferten Form nur als Aufzählung d r e i e r v e r s c h i e d e n e r Kategorien verstanden werden. Vielleicht muß man *περὶ ὅ* hier als Glosse zu *ἐν ᾧ* auffassen und tilgen.

Ein verfeinertes Beziehungssystem ist das — wahrscheinlich auf Theophrast zurückgehende — rhetorische, bei dem das *πρέπον* sich 1. in Bezug auf den Redenden, 2. in Bezug auf die behandelte Sache, 3. in Bezug auf den Zeitpunkt, 4. in Bezug auf die Hörer bestimmt (vgl. unten S. 106). Man könnte ein analoges Beziehungssystem auch hinter der Disposition der §§ 107—149 unseres Kapitels vom Decorum suchen, indem man folgendes Schema aufstellt:

1. Das *πρέπον* in Bezug auf den Handelnden (§§ 107—125)
2. Das *πρέπον* in Bezug auf die Handlung (§§ 126—142)
3. Das *πρέπον* in Bezug auf den Zeitpunkt (§§ 142—144)
4. Das *πρέπον* in Bezug auf die Mitmenschen (§§ 145—149).

Bevor wir die Ergebnisse unserer Analyse auswerten, müssen wir den Begriff des *πρέπον* noch in einem anderen Zusammenhang beleuchten und wenden uns daher zunächst einer Betrachtung der Ars poetica des Horaz zu.

[2a]) Aristoteles, Ethics, ed. by J. Burnet, London 1906.

Horaz

Ars Poetica

Einleitung

Die Interpretation der Ars poetica des Horaz durch die neuere Philologie war zunächst durch zwei entgegengesetzte Tendenzen beherrscht: die eine ging aus von Eduard Nordens Aufsatz: «Die Komposition und Literaturgattung der Horazischen Epistula ad Pisones» [1]), der — wie der programmatische Titel andeutet — darauf hinzielt, diese Dichtung als Beispiel eines literarischen *γένος*, der sogenannten *εἰσαγωγή*, zu erklären, indem er das T y p i s c h e in Aufbau und Gedankengehalt herauszustellen versucht, die andere wurde vertreten vornehmlich durch J. Vahlen [2]) und zielt dahin, das Gedicht in seiner Einmaligkeit, als individuellen Ausdruck Horazischer Kunstauffassung durch psychologisches Einfühlen zu verstehen. Während Vahlen die Bedeutung der von Norden herausgearbeiteten Disposition für das Verständnis der Ars poetica zum mindesten in Frage stellte [3]) und ihr Vorhandensein an einem entscheidenden Punkte überhaupt leugnete, nahm P. Cauer [4]) eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden Richtungen ein, indem er einerseits die Ergebnisse Nordens prinzipiell akzeptierte, andererseits aber darauf hinwies, daß die von diesem gesetzten Einschnitte in dem Horazischen Gedicht nicht als solche gekennzeichnet werden, und zugleich der Art, wie Horaz die Fugen zwischen den Teilen überdeckt, im einzelnen nachgeht.

Die Inkongruenz zwischen dem zugrundeliegenden Schema und der Gedankenführung des Horazischen Gedichts glaubte Cauer hinreichend erklären zu können durch den Hinweis auf die künstlerischen Rücksichten, die Horaz dazu bewogen hätten, «die verbindenden und gliedernden Gedanken ins Unbewußte zu verschieben, damit das Ganze ... nicht als Werk des Verstandes, sondern als Kunstwerk empfunden werde» [5]). Jedoch das Problem, auf das Cauer hier hingedeutet hat,

---

[1]) Hermes XL (1905) S. 481.

[2]) Bemerkungen zu Horatius De Arte Poetica, Phil. Schr. I, 443 ff. (Ztschr. f. d. österr. Gymn. XVIII, 1867) = Vahlen I; Über Horatius' Brief an die Pisonen, Phil. Schr. II, 746 ff. (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1906) = Vahlen II.

[3]) Vahlen II 770 ff.

[4]) Zur Abgrenzung und Verbindung der Teile in Horaz' A. p., Rhein. M. LXI (1906) S. 232 ff.

[5]) a. a. O. S. 243.

wurde erst in seinem vollen Umfang sichtbar, als die Nordensche Beweisführung neue Stützen erhielt durch die Forschungen von Chr. Jensen [6]) und K. Latte [7]), die den Nachweis führten, daß Horaz auch in den stofflichen Einzelheiten sich eng an eine hellenistische Poetik, die des Neoptolemos von Parion, angeschlossen, ja sogar solche Vorschriften mit übernommen habe, die für seine Zeit ohne irgendeine praktische Bedeutung waren.

Von ihren — zunächst nicht bestrittenen — Ergebnissen aus erschien die Erklärung, die Cauer für die von ihm beobachtete «Verschleierung» des zugrundeliegenden Systems gibt, nicht mehr befriedigend: wenn Horaz hier eine Kunstlehre, deren konkrete Bestimmungen zum Teil gegenstandslos geworden waren, vorzutragen scheint, und dies zudem in einer Weise tut, daß die gedanklichen Zusammenhänge des Gedichts sich keineswegs ohne Rest mit den Einteilungen der ε'σαγωγή zur Deckung bringen lassen, so liegt die Folgerung nahe, daß auch jene Überdeckung der Cäsuren, mit der eine Verschiebung der Akzente ja notwendig verbunden ist, mehr ist als ein äußerliches Kunstmittel, das der «poetischeren» Darstellung dienen soll, — daß sie vielmehr gewertet werden muß als Ausdruck der inneren Spannung des Werks zwischen der spezifischen Absicht des Horaz und der überlieferten Poetik. Es drängt sich die Vermutung auf, daß es sich hier überhaupt nicht um «poetische Einkleidung» eines überlieferten Lehrstoffs handelt, der um seiner selbst willen vorgetragen wird, sondern daß die traditionelle Poetik nur M a t e r i a l ist, an dem ein Allgemeineres sichtbar gemacht werden soll, und daß von dieser allgemeineren Grundidee aus auch die Form des Werkes begriffen werden muß.

Eine Lösung dieser Art ist nun von W. Kroll [8]) angebahnt worden, der darauf hinwies, daß ein einheitlicher Gesichtspunkt die Einzelvorschriften der Ars poetica beherrscht; der Begriff des πρ πον, der «das Gedicht wie ein roter Faden durchzieht». Aber obwohl Kroll die verschiedenen Stellen, an denen der Begriff innerhalb der Ars poetica auftritt, bezeichnet hat, so bleibt doch eine gewisse Unklarheit darüber, wie die verschiedenen Bedeutungen, in denen er jeweils vorkommt, sich zueinander verhalten, und was für eine Funktion er für den gedanklichen und formalen Aufbau des Gedichtes besitzt.

Vielleicht ist es mit auf diese Unbestimmtheit zurückzuführen, daß O. Immisch in seiner Erklärung von «Horazens Epistel über die Dichtkunst» [9]) sich von dieser Betrachtungsweise radikal abwendet und einen Weg einschlägt, der nicht nur Krolls Lösung, sondern auch seine Problemstellung zunichte macht: Immischs Untersuchung ist bestrebt, den Nachweis zu führen, daß die Ars poetica «aktuell» ist, nicht nur in ihrer Gesamttendenz, sondern auch in jeder einzelnen ihrer Lehrvorschriften.

---

[6]) Philodemos: Über die Gedichte, Berlin 1923; S. 93 ff., Neoptolemos und Horaz (= Abhandl. d. Preuß. Akad. Wiss. 1918 Nr. 4).

[7]) Reste frühhellenistischer Poetik im Pisonenbrief des Horaz, Hermes LX (1925) S. 1 ff.

[8]) Die historische Stellung von Horaz Ars poetica, Sokrates, N. F. VI (1918) S. 81 ff.

[9]) Philologus Suppl. XXIV Heft 3 (1933).

Er leugnet also jene Diskrepanz zwischen dem «Material» und der Horazischen Absicht und sucht dem Gedicht alles Problematische zu nehmen. Mit dieser Auffassung ist seine Beurteilung der Form ohne weiteres gegeben: Immisch faßt das Gedicht als eine in aphoristischer Weise lose aneinandergereihte Folge von «eclogae» auf, die aus einem zugrundeliegenden «Ganzen», nämlich der überlieferten τέχνη, nach dem Gesichtspunkt ihrer aktuellen Brauchbarkeit ausgewählt seien. Er leugnet also die organische Einheit der Ars poetica, wenn er auch annimmt, daß durch gewisse Kunstmittel, wie die symmetrische Verwendung von Gleichnissen und Bildern, durch regelmäßige Einschnitte usw. eine äußerliche Gliederung und Zusammenfassung erstrebt sei.

Es ist ein Verdienst der Untersuchung Immischs, die konkreten Einzelheiten, die seit den Entdeckungen Jensens häufig [10]) allzu ausschließlich in Hinsicht auf die Herkunft des Stoffes und die Traditionsbedingtheit der τέχνη betrachtet worden waren, energisch unter einen neuen Gesichtspunkt gerückt und überall die Möglichkeiten aktueller Beziehungen aufgewiesen zu haben. Ein Beweis für die unmittelbare Anwendungsmöglichkeit der Vorschriften scheint uns allerdings häufig, z. B. gerade für den problematischen Abschnitt über das Satyrspiel, nicht geliefert.

Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Immischs würde jedoch den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, wie überhaupt ein Eingehen auf die Probleme der Sacherklärung, das dann nicht zu vermeiden wäre, hier nicht möglich ist. Die folgende Analyse der Ars poetica geschieht nur um einer Klärung der gedanklichen Hintergründe des πρέπον willen und beschränkt sich auf die Hervorhebung aller hierzu wesentlichen Momente [11]). Da wir aber bei diesem Verfahren an die von Immisch bekämpfte Auffassung Krolls von der Bedeutung des πρέπον für den Aufbau der Ars poetica anknüpfen, so muß zunächst einiges Prinzipielle bemerkt werden:

Der Gegensatz in der Auffassung des Horazischen Gedichtes, der hier gegeben ist, läßt sich überhaupt nicht durch einen objektiven Beweis überbrücken. Einmal, weil unsere Kenntnisse der konkreten Zustände der Horazischen Zeit nicht ausreichen, um in jeder Einzelheit zu einem absolut sicheren Resultat zu gelangen, ferner weil es sich hier im Grunde um zwei verschiedene, einander bis zu einem gewissen Grade ausschließende Betrachtungsweisen poetischer Werke handelt; vor allem aber, weil die Unbeweisbarkeit in dem Charakter des Horazischen Gedichts eben als eines Gedichtes begründet liegt. Denn die Ars poetica ist Dichtung — wenn auch nicht gemäß den Einteilungen der antiken Theorie, so doch in unserem modernen, von Herder und Goethe bestimm-

---

[10]) Zuletzt in dem Kommentar von A. Rostagni (Arte poetica di Orazio, Torino 1930).

[11]) Da die Ars poetica zu den am häufigsten paraphrasierten und analysierten Werken der lateinischen Literatur gehört (vgl. die auf den Seiten 74—75 angegebene Literatur), so dürfen wir uns auf diejenigen Abschnitte konzentrieren, die für die Bedeutung des Decorum innerhalb der Ars poetica aufschlußreich sind, und vor allem den zweiten Teil des Gedichts, der für unsere Zwecke weniger in Betracht kommt, transitorisch behandeln.

ten Sinne — und daher findet der Satz aus den ‚Maximen und Reflexionen‘ [12]) auch auf sie Anwendung, nach dem es «eigentlich die Natur der Poesie» sei, im «Besonderen das Allgemeine zu schauen».

Es muß daher erlaubt sein, ohne die Frage nach den konkreten Sachbezügen zu berühren, den Versuch zu machen, die Ars poetica als Verkörperung einer Idee und damit notwendig als formale Einheit zu fassen [13]).

Ein wesentliches Ergebnis der Untersuchung muß vorweggenommen werden: wenn Kroll auf die Bedeutsamkeit des *πρέπον* für die Ars poetica aufmerksam gemacht hat, so ist damit ein wichtiges S y m p t o m für die Einheitlichkeit der Konzeption sichtbar gemacht. Aber es ist nicht der Begriff des *πρέπον*, der als solcher die Einheit des Gedichts b e w i r k t. Die durchgängige Bezogenheit auf einen B e g r i f f würde ja auch nur eine sehr gedanklich konstruierte, unorganische Form der Vereinheitung darstellen. Was dem Gedicht von Innen her seinen Zusammenhang gibt, ist die Tatsache, daß die behandelten Einzelthemen sowohl durch ihre Anordnung wie durch die Form ihrer Fragestellungen auf ein durchgehendes allgemeines Grundproblem zurückweisen, ohne daß dieses je allzu nachdrücklich lehrhaft hervorgehoben würde. Die bedeutsame Stellung des *πρέπον* ist nur eine F o l g e hiervon: der Begriff erscheint gleichsam immer wieder als A n t w o r t jener einheitlichen Grundproblematik.

Analyse

An den Anfang seines Gedichts stellt Horaz das absolute Gegenbild des wahren Kunstwerks: er entwirft die Beschreibung eines Gemäldes, auf dem ein Fabelwesen — zusammengeflickt aus den Gliedmaßen verschiedenartiger Geschöpfe — dargestellt ist. Die Wirkung dieses Machwerks ist, daß der Betrachter unwiderstehlich zum Lachen gereizt wird. Diesem Gemälde vergleicht Horaz ein Gedicht, in dem die einzelnen Vorstellungsbilder [1]) einander widersprechen, so daß kein einheitliches Werk zustande kommt. VV. 1—13

---

[12]) Weimarer Ausgabe Bd. 42, Abt. 2 (1907), S. 146.

[13]) Hiermit ist nicht gesagt, daß man — wie wir es im Folgenden um der Verdeutlichung willen tun — von dem konkreten Inhalt der Regel abstrahieren müsse, um einen darin versteckten «eigentlichen» Sinn zu erhalten; die Poesie der Horazischen Formulierungen beruht vielmehr auf jener Verbindung von gedanklicher Helligkeit und sinnlichem Anschauungsvermögen, welche gerade durch äußerste Konkretisierung die intensivste Symbolkraft zu bewirken vermag.

[1]) Wir fassen «*species*» mit Immisch (a. a. O. S. 36) als *φαντασία*. — Vgl. auch Sat. II 3, 205 «*qui s p e c i e s alias veris scelerisque tumultu premixtas capiet, conmotus habebitur* ..., wo offenbar die stoische Terminologie zugrundeliegt. — Wir können jedoch trotz des gemeinsamen Gebrauchs dieses stoischen Terminus eine «Gedankengemeinschaft» mit dem Autor *Περὶ ὕψους* nicht feststellen, obwohl man sogar den Satz § 8 ... *οἱ καθ᾽ ἡμᾶς δεινοὶ ῥήτορες ... βλέπουσιν Ἐρινύας καὶ οὐδὲ ἐκεῖνο μαθεῖν οἱ γενναῖοι δύνανται, ὅτι ὁ λέγων Ὀρέστης ‘Μέθες μί’ οὖσα τῶν ἐμῶν Ἐρινύων’ φαντάζεται ταῦθ᾽ ὅτι μαίνεται* mit der Wendung «*velut aegri somnia*» vergleichen könnte. Bei dem Autor *Περὶ ὕψους* handelt es sich durchweg um die Übereinstimmung mit der empirischen

Das hiermit gefällte Urteil erfährt sogleich eine scheinbare Einschränkung: Horaz führt einen Gegner ein, der im Namen der sprichwörtlichen «Freiheit der Dichter und Maler» gegen jede Maßregelung des künstlerischen Schaffens protestiert. Horaz gibt ihm prinzipiell recht [2]), nur an einer einzigen Einschränkung hält er fest: es dürfen keine Verbindungen widerstreitender Elemente versucht werden.

In diesen ersten 13 Versen ist bereits das Problem, das den I. Teil der Ars poetica beherrscht, umrissen: Das erste und unmittelbarste Kriterium eines Kunstwerks ist seine Wirkung, und die Tatsache, daß es Machwerke gibt, die in ihrer Disparatheit schlechthin lächerlich sind, beweist, daß es hier irgendwo eine Grenze zwischen Richtigem und Falschem, Erlaubtem und Unerlaubtem geben muß. Auf der anderen Seite ist eine von Horaz von vornherein grundsätzlich anerkannte Bedingung des dichterischen Schaffens die «Ungebundenheit» (licentia). Hiermit ist eine Fragestellung bezeichnet, die den weiteren Gang der Ausführungen bestimmt: es handelt sich darum, eine licentia, die gewissermaßen die ursprüngliche und selbstverständliche Voraussetzung aller künstlerischen Betätigung ist, so weit — und nur so weit — zu begrenzen, daß die Einheitlichkeit des Werks nicht gefährdet wird.

Nachdem Horaz so die Grundgegebenheiten des dichterischen Schaffens aufgestellt hat, gibt er ein Beispiel dafür, wie die unerlaubten Verbindungen zustande kommen: Ein Dichter hängt z. B. an ein Prooemium im erhabenen Stil lauter einzelne, in detaillierter Kleinmalerei ausgeführte Schilderungen, ohne den καιρός zu beobachten. Zwei Fehler sind in diesem Beispiel bezeichnet: der Künstler fehlt durch eine Vermengung zweier verschiedener Stilarten — die besonders lächerlich ist dadurch, daß er in seinem Unvermögen vom Erhabenen zum Kleinlichen absinkt — und durch die mangelnde Ökonomie in der Verteilung seiner Glanzstellen. Beide Fehler werden nunmehr — und zwar in chiastischer Anordnung — durch je ein Beispiel erläutert: Die Worte «sed nunc non erat his locus» erwecken gleichsam in unmittelbarer Assoziation die Erinnerung an die Geschichte von dem Maler, der so stolz war auf seine Fertigkeit, Kypressen zu malen, daß er diesen Baum auf jedem seiner Gemälde anbringen mußte. Das lächerliche Unvermögen, den zu hoch gegriffenen Ton des Anfangs festzuhalten, erläutert der zweite Vergleich: «amphora coepit institui: currente rota cur urceus exit?» [3]). Abbrechend faßt Horaz zusammen: Aber es sei,

VV. 14—23

VV. 19—21

VV. 21—22

Wirklichkeit (§ 8 ... τὸ ἔμπρακτον καὶ ἐνάληθες), ein Gesichtspunkt, der bei Horaz, wie das abschließende «*ut nec pes nec caput uni reddatur formae*» zeigt, an dieser Stelle völlig fehlt: ihm ist es um die innere Übereinstimmung des Kunstwerks, und nur um diese zu tun.

[2]) Wir können hier nicht mit Immisch (a. a. O. S. 37 ff.) eine Inkonsequenz entdecken: die *venia*, um die es sich handelt, ist ganz allgemein die *audendi potestas*, nicht die Erlaubnis τέρατα zu bilden, die durch ihre Lächerlichkeit von vornherein als unmöglich gekennzeichnet worden sind.

[3]) V. 14 nimmt Immisch (S. 37 ff.) zum Zeugnis dafür, daß es Horaz hier im Grunde nicht auf die Einheit, sondern vor allem auf die Größe des Werks ankäme, und er nimmt diesen Vers zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen über das Verhältnis des Horaz zur «Hypsoslehre». Jedoch scheint die Stelle auch ohne die Annahme einer solchen «Gedankenverschiebung» verständlich. Es handelt sich hier um denselben Fehler, der V. 136 ff. dem kykli-

was es wolle, wenn es nur einheitlich und einfach ist. Dieser abstrakte Lehrsatz stellt das Fazit dar, das aus der Beispielreihe der Verse 14—22 gezogen wird; er faßt den Gedankengehalt der vorangehenden Versgruppe zusammen und enthält gleichzeitig das Motto für die folgende: die Formulierung, die Horaz hier seiner künstlerischen Grundforderung gibt, ist im Ton so sehr hervorgehoben, daß sie dem Hörer gleichsam noch im Ohr klingt, wenn Horaz zu den weiteren Ausführungen einsetzt; die unausgesprochene logische Beziehung ergibt sich durch dieses «Zusammenhören» unmittelbar: Horaz behandelt nunmehr die Gründe, aus denen die Verfehlungen der Dichter gegen jenes Grundgesetz zu entspringen pflegen [4]).

VV. 24—31

Die Dichter lassen sich von dem Anschein des Richtigen täuschen: bei dem ängstlichen Bemühen um einen bestimmten künstlerischen Vorzug verfehlen sie die schmale Mitte zwischen den Extremen; indem sie einen Fehler vermeiden wollen, verfallen sie in den entgegengesetzten. Der Grund dieser Unsicherheit ist aber der Mangel an «ars». Der Vers 31 «in vitium ducit culpae fuga, si caret arte» bildet auf die eben bezeichnete Weise das «Beweisziel» der Verse 24—30, das Stichwort «ars», das hier zum ersten Male fällt, wird aufgenommen und unterstrichen durch den folgenden Vergleich: ein Handwerker vermag sehr wohl virtuos in der Ausarbeitung der Details zu sein, aber er ist «infelix operis summae», weil er kein «Ganzes» hinzustellen vermag.

VV. 32—37

Die Verse 1—37 sind deutlich als eine Einheit abgehoben: V. 38 wird gewissermaßen eine neue Tonart angeschlagen, hier setzen die positiven Ratschläge an den Dichter ein. Die Bedeutung dieser Eingangsverse für den Aufbau des Ganzen ist im Kommentar von Kiessling-Heinze bezeichnet [5]): Horaz setzt sich — in Anlehnung an das traditionelle Einleitungsmotiv der *εἰσαγωγή* [6]) — mit der Frage nach dem Nutzen und der Notwendigkeit der poetischen *τέχνη* auseinander:

Als oberstes Kriterium für den Wert des Kunstwerks war seine Wirkung gegeben, die ihrerseits abhängig gemacht worden war von

schen Dichter vorgeworfen wird. Das «*magna professis*» hat einen deutlich ironischen Unterton.

[4]) Solche Verse, bzw. Versgruppen, die den Abschluß einer Gedankenreihe geben und meist zugleich das Thema für die folgenden anschlagen, sind charakteristisch für den Aufbau des ersten Teils der Ars poetica. Besonders zu beachten ist hierbei, daß diese Verse nicht nur die Übergänge vermitteln, sondern zugleich irgendwie das Grundproblem: das Verhältnis von Willkür und Beschränkung, beleuchten; in ihnen kommt daher die gedankliche Einheit der Ars poetica zum Ausdruck: die Verse sind folgende: V. 23, 31, 58/59, 71/72 (nicht überleitend, sondern abschließend), 86/87, 92, 99/100, 112/113, 152 (abschließend), 178, 268/69, 274, 283/84.

[5]) Q. Horatius Flaccus, Briefe, erkl. von A. Kiessling, 4. Aufl. bearb. von R. Heinze, Berlin 1914, Ep. ad Pisones, zu V. 9.

[6]) Vgl. Quintilian, Inst. II 11, 1 *Jam hinc ergo nobis inchoanda est ea pars artis ex qua capere initium solent qui priora omiserunt; quamquam video quosdam in ipso statim limine obstaturos mihi qui nihil egere huius modi praeceptis eloquentiam putent, sed natura sua et vulgari modo et scholarum exertitatione contenti rideant etiam diligentiam nostram . . .* Vgl. auch *Περὶ ὕψους* II 1 *Ἡμῖν δ' ἐκεῖνο διαπορητέον ἐν ἀρχῇ, εἰ ἔστιν ὕψους τις ἐκ βάθους* (*ἢ βάθους* codd., *ἐκ βάθους* Regenbogen nach mündlicher Mitteilung im Heidelb. philol. Seminar) *τέχνη, ἐπεί τινες ὅλως οἴονται διηπατῆσθαι τοὺς τοιαῦτα ἄγοντας εἰς τεχνικὰ παραγγέλματα.*

seiner E i n h e i t. Diese Einheitlichkeit entsteht nur, wenn der Künstler die Fähigkeit besitzt, ein G a n z e s hinzustellen und eben diese Fähigkeit ist a r s. Die Frage nach der Notwendigkeit und dem Nutzen der Kunst wird damit von Horaz bejaht, und zugleich wird ausgesprochen, worin das Wesen dieser *τέχνη* besteht: nicht in irgendeinem Spezialkönnen, sondern — da ein Ganzes nur aus Teilen entstanden gedacht werden kann — in der Befähigung, das Zusammengehörige als solches zu erkennen und in richtig abgestuften Verhältnissen zu verbinden [7].

VV. 38—72

Es folgt nun zunächst — deutlich bezeichnet — die Behandlung der inventio, dispositio und elocutio.

VV. 38—41

Für die inventio gibt Horaz nur einen Rat: Der Dichter soll einen Stoff wählen, der im richtigen Verhältnis zu seinen Kräften steht. Die Befolgung dieser Maxime bildet die Voraussetzung für alles übrige: aus ihr ergibt sich mit Leichtigkeit der sprachliche Ausdruck und die klare Anordnung. Der Vers 41 enthält die Disposition, die nun in chiastischer Anordnung befolgt wird:

VV. 41—44

Das Geheimnis des guten ordo besteht in nichts anderem als darin, immer an richtiger Stelle das Nötige zu sagen und alles Überflüssige fortzulassen. Bei der elocutio handelt es sich zunächst um die Aufgaben der Auslese (*ἐκλογή*) [8]) und der Zusammenfügung (*σύνθεσις*) der Worte:

VV. 48—72

Es ist herrlich, wenn eine raffinierte Verbindung einem bekannten Ausdruck eine neue Nuance verleiht; wenn es aber n o t w e n d i g ist, für bisher Ungesagtes ein neues «Zeichen» zu finden, so wird es auch gestattet sein, und man wird diese F r e i h e i t dem Dichter einräumen, der sie mit Maß in Anspruch nimmt [9]).

VV. 54—58

Die Puristen der Horazischen Zeit sind unbillig, wenn sie eine Freiheit, der sich die Redner und Dichter der Vergangenheit zum Nutzen der

---

[7]) Vgl. das Ergebnis, zu dem der Autor *Περὶ ὕψους* in dieser Frage kommt (II 1): ... *τὰς ... ποσότητας καὶ τὸν ἐφ᾽ ἑκάστου καιρὸν ... ἱκανὴ παρορίσαι ... ἡ μέθοδος.*

[8]) Bei V. 45 nehmen wir mit Kiessling-Heinze die Bentleysche Umstellung an, da die hier (Komment. zu V. 46) dafür vorgebrachten Gründe uns weder von A. Rostagni (zu V. 45), noch von Immisch (S. 56 ff.) entkräftet scheinen. — Die antike Deutung, für die Immisch eintritt, nach der «*amare*» und «*spernere*» auf die aus der Person des Dichters gesprochenen Sympathie- und Antipathiekundgebungen gehen, scheint nicht akzeptabel, schon weil diese Dinge nicht in den Zusammenhang der *dispositio* gehören.

[9]) Zu der Aktualität dieser Polemik vgl. J. Vahlen I S. 455. Die *licentia*, die Horaz dem Dichter erteilt, wird inhaltlich in einer bestimmten Weise begrenzt: es handelt sich nicht um absolut Ungesagtes, sondern um griechische Ausdrücke, für die es noch kein lateinisches Äquivalent gibt. — Dieselbe Methode der Sprachschöpfung empfiehlt Goethe (Brief an Riemer, Töplitz, den 30. Juni 1813): «... Allein das muß ich Ihnen gegenwärtig vertrauen, daß ich im Leben und Umgang, seit ich von Ihnen entfernt bin, mehr als einmal die Erfahrung gemacht habe, daß es eigentlich geistlose Menschen sind, welche auf die Sprachreinigung mit so großem Eifer dringen: denn da sie den Wert eines Ausdrucks nicht zu schätzen wissen, so finden sie gar leicht ein Surrogat, welches ihnen ebenso bedeutend scheint. ... Mir aber kömmt vor, man könne gar manches Wort auf diesem Wege gewinnen, wenn man nachsieht, woher es in jener Sprache stammt, und alsdann versucht, ob man aus denselben etymologischen Gründen durch ähnliche Ableitung zu denselben Worten gelangen könne.»

lateinischen Sprache bedient haben, den Lebenden versagen. Aus den historischen Betrachtungen wird nun (V. 58) die allgemeine Folgerung gezogen: «licuit semperque licebit signatum praesente nota producere nomen». Horaz ist hiermit von der Erörterung der zeitgenössischen Streitfrage über die Betrachtung der lateinischen Sprachentwicklung aufgestiegen zu dem Problem der Sprache als einem ewigen Naturphänomen; so schließt sich hier mit innerer Logik der Vergleich mit dem Laub des Waldes an (VV. 60—63), in dem zugleich das bekannte Homerische Gleichnis mitklingt [10]), so daß sich ein unmerklicher Übergang vollzieht zu dem höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkt der Argumentation: «Was Menschen geschaffen haben, ist hinfällig und wandelbar, also ist es vermessen, Worte gleichsam unsterblich machen zu wollen.» Horaz charakterisiert hier noch einmal den Wechsel der sprachlichen Erscheinungen und nennt abschließend das Prinzip, das diesen Wandel beherrscht: «si volet u s u s, quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi» [11]). Mit diesen Worten leitet er zurück zu dem Ausgangspunkt der Erörterung (V. 48): «si forte necesse est ...» und schließt so die Verse 47—72 zu einer Einheit zusammen.

Wenn wir uns die Grundtendenz dieser Polemik nochmals vergegenwärtigen, so ist sie folgendermaßen zu bestimmen: Horaz verlangt für den Dichter die licentia, neue Worte zu bilden, wenn sie notwendig erscheinen. Er beruft sich dabei auf eine Art Gewohnheitsrecht, dessen Bestehen er durch einen Rückblick auf die lateinische Sprachgeschichte der vergangenen Literaturepoche beweist. Jedoch begnügt er sich nicht damit, die Freiheit der Sprachschöpfung als ein historisches Recht in Anspruch zu nehmen, sondern er sucht dieses Recht in einem Naturgesetz zu verankern: er beruft sich auf die Wandelbarkeit aller menschlichen Dinge und richtet sich gegen eine Auffassung, die in willkürlicher Weise den Fluß der sprachlichen Erscheinungen zum Stehen bringen will, indem sie eine zufällige historische Phase der Sprachentwicklung verabsolutiert. Es ist keine W i l l k ü r der Sprachbehandlung, die Horaz verteidigt, aber das Charakteristische ist, daß derjenige Faktor, «bei dem die Entscheidung und das Urteil und der Maßstab» liegen soll, der u s u s, etwas dem Wesen nach Wandelbares ist, so daß es sich als Aufgabe des Dichters darstellt, sich der praktischen Forderung jeweils elastisch a n z u p a s s e n.

Nach dem Vers 72 ist ein deutlicher Einschnitt spürbar, der durch den gleichsam ernüchterten Ton, in dem Horaz hier fortfährt, angedeutet ist. Die Verse 39—72 sind auf diese Weise zu einer Einheit zusammengefaßt, innerhalb derer der ununterbrochene Fluß der Darstellung sich in gleichmäßiger Steigerung von dem ruhigen Einsatz bis zu dem fast pathetischen Schwung der Verse 63—72 befindet. Diese musikalisch-

---

[10]) Z. 146 ff.

[11]) «*usus*» fassen wir mit Kiessling-Heinze als *χρεία* = Bedürfnis, nicht als *συνήθεια* trotz des Widerspruches, den diese Auffassung bei Solmsen, Demetrios *περὶ ἑρμηνείας* und sein peripatetisches Quellenmaterial (Hermes LXVI S. 246 Anm. 2) gefunden hat. Der «Sprachgebrauch» ist — wie Kiessling-Heinze bemerkt — kein schöpferisches Prinzip, kein «*genitor*», wie es Ep. II 2, 119 heißt.

poetische Einheitlichkeit erweist sich bei genauerer Betrachtung als der Ausdruck eines gedanklichen Zusammenhangs oder zum mindesten einer gleichartigen Haltung gegenüber den hier behandelten Fragen, die diesem Abschnitt von innen her seine Einheit verleiht.

Um diese Haltung zu charakterisieren, gehen wir am besten aus von den Versen, in denen Horaz über den ordo spricht (VV. 41—44), indem wir zugleich eine Stelle aus Quintilians Institutionen heranziehen (II 13, 1):

Quintilian wendet sich an dieser Stelle der Frage nach den notwendigen G r e n z e n der ars zu. Da es nicht möglich ist, den betreffenden Abschnitt hier ganz wiederzugeben, sei sein Inhalt kurz referiert: Quintilian lehnt es grundsätzlich ab, so wie die meisten Verfasser von Lehrbüchern, starre, gleichsam mit zwingender Gesetzeskraft ausgestattete Regeln aufzustellen [12]): die Rhetorik wäre leicht zu beherrschen, wenn sie in einer endlichen Zahl von praecepta bereits ganz enthalten sein könnte; in Wahrheit sind alle praktisch vorkommenden Fälle so völlig voneinander verschieden — sei es durch den juristischen Tatbestand, sei es durch die zeitlichen und örtlichen Bedingungen —, daß es vor allem darauf ankommt, ein gutes Urteil (consilium) über die jeweiligen Gegebenheit zu besitzen, um die Anpassung an die Mannigfaltigkeit des Wirklichen vollziehen zu können. Nicht die vom Lehrer übernommenen praecepta sollen den Redner leiten, sondern die jeweilige «u t i l i t a s». Unter denjenigen Fragen, über die eine ein für allemal gültige Entscheidung nicht getroffen werden kann, steht diejenige der Disposition obenan. Quintilian weigert sich, einen «certus ordo quaestionum» aufzustellen (ebda. 6): «itemque de quaestionum ordine (scil. causae docebunt), cum in eadem controversia aliud alii parti prius quaeri frequenter e x p e d i a t neque enim rogationibus plebisve scitis sancta sunt ista praecepta, sed hoc quid est, u t i l i t a s excogitavit», und bemerkt abschließend (14): «Propter quae mihi semper moris fuit q u a m m i n i m e a l l i g a r e m e a d p r a e c e p t a, quae *καθολικά* vocitant, id est, ut dicamus quomodo possumus, u n i v e r s a l i a vel p e r p e t u a l i a; raro enim reperitur hoc genus, ut non labefactari parte aliqua et subrui possit.»

Auf die historischen Hintergründe dieser Ausführungen, den Streit zwischen Apollodoreern und Theodoreern [13]), wollen wir an dieser Stelle

---

[12]) *«Nemo autem a me exigat id praeceptorum genus, quod est a plerisque scriptoribus artium traditum, ut quasi quasdam leges inmutabili necessitate constrictas studiosis dicendi feram* ... (2) *erat enim rhetorice res prorsus facilis ac parva, si uno et brevi praescripto contineretur; sed m u t a n t u r pleraque c a u s i s, t e m p o r i b u s, o c c a s i o n e, n e c e s s i t a t e. Atque ideo res in oratore praecipua c o n s i l i u m est, quia v a r i e ad rerum momenta convertitur.»*

[13]) Vgl. M. Schanz, Die Apollodoreern u. d. Theodorer, Hermes XXV (1890) S. 53. — Der Versuch G. Ammons (Bl. f. d. Bayr. Gymnasialwesen XXVII [1891] S. 235 ff.), die Lehre der Apollodorer auf die des Isokrates, diejenige der Theodorer auf Aristoteles zurückzuführen, scheint nicht glücklich: es handelt sich bei diesem Kampf gegen feststehende Regeln vielmehr um einen τόπος, dessen Anfänge auf die Gorgianische Bekämpfung der sizilischen Technographen zurückzugehen scheinen. Die Polemik der Sophistenrede, in der wir mit W. Süß (Ethos, Leipzig 1910, S. 17 ff.) eine Wiederholung Gorgia-

nicht eingehen, sondern zunächst noch einmal das Wesentliche in der Stellungnahme des Quintilian kurz charakterisieren, soweit es zum Verständnis unserer Horaz-Stelle beitragen kann: Quintilian will an Stelle einer Vielheit von Regeln, die doch niemals die Wirklichkeit auszuschöpfen vermögen, einen beherrschenden Gesichtspunkt geben, nach dem das Richtige von Fall zu Fall zu beurteilen ist; gegenüber der Starrheit allgemeingültiger Vorschriften betont er die Notwendigkeit der Anpassungsfähigkeit und des richtigen Urteils.

Wir kehren nunmehr zu unseren Horaz-Versen zurück: wenn auch nicht anzunehmen ist, daß hinter den den ordo betreffenden Versen 42—44 eine konkrete Polemik zu suchen ist — die Forderung einer festen Disposition, die in der Technik der politischen und gerichtlichen Beredsamkeit eine praktische Bedeutung hat, ist für die Dichtkunst als Ganzes ja sinnlos und sicherlich nie erhoben worden —, so ist doch in den kurzen Worten des Horaz jene prinzipielle Einstellung spürbar, die wir bei Quintilian ausführlich begründet finden, und die die Frucht langer Auseinandersetzungen innerhalb der Rhetorik gewesen ist: auch Horaz verweist — anstatt eine Vielheit von Vorschriften zu geben — auf das Prinzip einer guten Disposition; auch er legt in unausgesprochener Ablehnung allgemeiner Regeln den Schwerpunkt auf die Forderung, das jeweils Richtige zu sagen. Der Begriff, auf den es hier ankommt, und der mit den Worten «iam nunc, iam nunc» umschrieben ist, ist der des καιρός bzw. der εὐκαιρία: ein Begriff, der, wie wir sehen werden [14]), in der historischen Entwicklung der rhetorischen Theorie von Anfang an in engster Beziehung zu dem des πρέπον gestanden hat.

Eine ähnliche Einstellung gegenüber dem behandelten Thema beherrscht auch die Verse 38—40 über die inventio: auch hier die stillschweigende Ablehnung inhaltlich bestimmter Vorschriften, an deren Stelle der Hinweis auf den zentralen Gesichtspunkt: die Anpassung an die jeweilige Begabung, getreten ist. Indem wir uns so die charakteristische Haltung dieser Verse 38—48 vor Augen geführt haben, haben wir dasjenige Moment gefunden, daß dem Abschnitt (VV. 38—72) seine — zunächst nur gefühlsmäßig erfaßte — Einheit verleiht:

Es handelt sich hier durchweg — wenn auch jedesmal in verschiedener Wendung — um das Grundmotiv einer Ablehnung starrer und allgemeingültiger Bindungen und um die mehr oder weniger deutliche Betonung des dynamischen Moments, das dem dichterischen Schaffen innewohnt. Wenn dieser Gedanke, ebenso wie die grundsätzliche Anerkennung einer gewissen Willkür (licentia), die notwendig damit gegeben ist, nur in der Erörterung der sprachlichen Neubildungen zur vollen Entfaltung kommt, so hat dies seinen natürlichen Grund darin, daß hier allein Horaz sich mit einer konkreten und aktuellen Problematik auseinandersetzt, die auch an und für sich — ohne Beziehung auf die Grundfragestellung — von Interesse für ihn war, aber diese Polemik ist durch den Ton der vorangehenden Verse 38—48 gewissermaßen vor-

---

nischer Motive sehen, ist in ihrer Tendenz mit derjenigen des Quintilian gegen die «praecepta καθολικά» eng verwandt. Vgl. unten S. 105.

[14]) Vgl. unten S. 106.

bereitet: das schöne Gleichnis, das den poetischen Höhepunkt dieses Abschnittes bildet, ist also deshalb nicht nur als bloßes «lumen orationis» anzusehen; es enthält vielmehr die philosophische Begründung für die Haltung, die diesen ganzen Abschnitt beherrscht: aus der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit alles Menschlichen und also auch der poetischen Ausdrucksmittel folgt zwar nicht der Verzicht auf jegliche Norm — denn die absolute licentia ist ja von vornherein abgelehnt worden —, aber doch die Notwendigkeit eines «elastischen Maßstabes».

Das «geistige Band», das diese Verse 38—72 verbindet, besteht also darin, daß auf die in den Versen 1—13 sichtbar gemachte Grundfrage der Ars poetica jedesmal dieselbe Anwort gegeben wird [15]).

In einem deutlichen Gegensatz zu dieser Einstellung steht der Grundgedanke des folgenden Abschnitts: Die Verse 73—85 behandeln die verba continuta in der Poesie, d. h. die Metra. Allein wie Vahlen gezeigt hat [16]), ist es Horaz nicht um eine Aufzählung der einzelnen Metra an und für sich zu tun, sondern vielmehr um den Nachweis, daß jede literarische Gattung durch ihren «Erfinder» ein für allemal das ihr zukommende Metrum erhalten hat; die Verse 86—88 ziehen das Fazit aus diesem historischen Überblick: der Dichter muß die vollzogene Sonderung der Gattungen erlernen und einhalten.

Der Satz: «discriptas servare vices operumque colores cur ego si nequeo ignoroque poeta salutor?» enthält nicht nur die Zusammenfassung der vorangegangenen Verse 73—85, er weist — durch die Worte «operumque colores» — zugleich auf den Inhalt der folgenden Verse 89—91 hin, so daß diese Abschnitte in der denkbar engsten Weise miteinander verklammert sind: die Aufgabe der strengen Differenzierung bezieht sich nicht nur auf die poetischen *γένη* und ihre zugehörigen Versmaße, sondern auch innerhalb derselben auf die besonderen Stilfärbungen: so sind innerhalb des dramatischen Verses Tragödien- und Komödienton auseinanderzuhalten.

Der ganze Abschnitt (VV. 73—91) wird nun zusammengefaßt durch den Satz (V. 92): «singula quaeque locum teneant sortita decentem», in dem der Begriff des Decorum, der hinter diesen Erörterungen steht, zum erstenmal ausgesprochen wird. Dieser Vers bildet nun wiederum den Ausgangspunkt für die folgenden Darlegungen: Es kann die Verwendung einer stilistischen Nuance, die eigentlich nicht in das betreffende *γένος* gehört, notwendig werden, wenn es sich um die Darstellung von Affekten handelt: der Zornige muß in der Komödie durch eine erhabenere Sprache, Jammer und Elend in der Tragödie durch eine Herabstimmung des Tons charakterisiert werden. Das Ziel dieser Vorschriften ist in dem Vers 98 bezeichnet: «Si curat cor spectantis tetigisse querella ...» Das Phänomen der dichterischen Wirkung ist hiermit in den Mittelpunkt gerückt und wird nun in den folgenden

---

[15]) Wenn wir erkannt haben, daß es dieses Problem ist, das durch die Einzelfragen des *ordo*, der *elocutio etc.* hindurch hier Horaz interessiert, wird auch der Anstoß an der «transitorischen» Behandlung dieser Themen (Immisch, S. 60) hinfällig.

[16]) I S. 457.

Versen 93—113 behandelt: Zunächst stellt Horaz die programmatische Forderung auf (V. 99/100):

«non satis est **p u l c h r a** esse poemata; **d u l c i a sunto**
et quocumque volent **a n i m u m a u d i t o r i s a g u n t o**» [17]).

Dann werden die psychologischen Voraussetzungen der dichterischen Wirkung auseinandergesetzt: sie beruht auf der natürlichen menschlichen *συμπάθεια*, durch die sowohl Lachen wie Weinen, heitere wie traurige Affekte «ansteckend» sind: der Dichter muß daher die darzustellenden *πάθη* zuerst selbst empfinden, damit sie auf den Zuschauer überspringen können. Zwischen dem Gemütszustand der jeweiligen «Maske» und dem Ton der ihr in den Mund gelegten Worte besteht ein naturgesetzlicher Zusammenhang, der in den Versen 108—111 durch den Hinweis auf die stoische Lehre vom *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* gewissermaßen naturwissenschaftlich begründet wird [18]).

---

[17]) Die Terminologie *pulchrum* — *dulce* ist für Immisch (S. 62 ff.) eins der Hauptbeweisstücke für die Herkunft der *Ars poetica* aus der Sphäre der «Hypsoslehre.» Uns scheint gerade dieses Argument nicht zu verfangen: Immisch betont selbst (S. 67), daß Horaz in einem Punkte sich von den übrigen «Teilhabern der Lehre» unterscheide, indem er die Psychagogie ü b e r h a u p t, sowohl *ἦθος* wie *πάθος*, auf die Seite des *dulce* stelle. Dies ist aber gerade ein ganz entscheidender Gegensatz, denn es ist auf diese Weise unmöglich, «*pulchrum*» als *τὸ καλόν* im Sinne der auch von Kiessling-Heinze herangezogenen Stelle aus Dionysos von Halicarnass *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* (10—11) zu verstehen und es mit «*erhaben*» zu übersetzen, denn *τὸ καλόν* bezeichnet dort eine emotionale Wirkung; wenn es auch nicht mit *πάθος* identifiziert werden kann, so begreift es doch das Gebiet der «großen Affekte» in sich. Bei Horaz liegt vielmehr noch der ursprüngliche, letztlich auf Plato zurückgehende Gegensatz zwischen objektiver formaler Schönheit und subjektivem Reiz zugrunde, der bei Dionys im Sinne einer rhetorischen Terminologie, die nur verschiedene Formen der W i r k u n g kennt, umgedeutet ist. Für Horaz ist *ἡδονή* im Sinne des Aristoteles j e d e *ψυχαγωγία*, auch die tragische *κάθαρσις*. Vgl. Aristoteles, Poetik p. 1453 b 12 *ἐπεὶ δὲ τῆν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητήν*. Vgl. J. Bernays, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie; Abhandlung der Hist.-Phil. Ges. in Breslau Bd. I (1857) S. 134 ff. Vgl. auch A. Rostagni, Aristotele e Aristotelismo nell' estetica antica (Studi Italiani di Filologia Classica, Nuova serie, vol. II, fasc. 1—2 p. 1 sqq.), p. 34 sqq. La concezione edonistica e moralistica della poesia e della musica. — Mit dieser Auffassung stimmt überein, daß Horaz an den übrigen Stellen, wo er das Prädikat «*pulcher*» auf Gedichte anwendet, damit nicht ihre ethische Erhabenheit, sondern ihre formale Vollkommenheit zu bezeichnen pflegt. Vgl. Ep. II, 1, 71 ff. «... *sed e m e n d a t a videri p u l c h r a q u e et e x a c t i s minimum distantia miror.*» Kiessling-Heinze erklärt dies richtig als eine «Klimax des Lobes», es ist also eine unerlaubte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* «*pulcher*» hier mit «erhaben» zu übersetzen. Vgl. auch Sat. I 10, 6 ff. «*Nempe i n c o n p o s i t o dixi pede currere versus Lucili; ...* (10) *Ne tamen hoc tribuens dederim quoque cetera, nam sic, et Laberi mimos ut p u l c h r a poemata mirer.*» Hier ist «*pulcher*» offenbar als Gegensatz zu «*incompositus*» zu verstehen.

[18]) Mit Kiessling-Heinze (V. 108) sind wir der Meinung, daß in «*effert*» (V. 111) der stoische Terminus *λόγος προφορικός* zugrunde liegt. Jedoch ist der Grundgedanke der Horazischen Ausführungen: die in der menschlichen Natur begründete gesetzmäßige Verbindung zwischen Affekt und Ausdruck und die hierauf beruhende Möglichkeit der *communicatio* zwischen Dichter und Publikum — peripatetisches Erbgut. Auf ihm beruht die zuerst von Theophrast entwickelte Theorie der *ὑπόκρισις* (Prol. Rhet. VI, 35 W.). *Θεόφραστος . . . φησὶν εἶναι μέγιστον ῥητορικῇ πρὸς τὸ πεῖσαι τὴν ὑπόκρισιν· ε ἰ ς τ ὰ ς ἀ ρ χ ὰ ς ἀ ν α φ έ ρ ω ν*

V. 112 wird mit einer Rückwendung zu dem V. 108 verlassenen Thema die praktische Nutzanwendung gegeben:

Wenn sich eine Diskrepanz zwischen der «Lage» der dargestellten Person und ihren Worten bemerkbar macht, bleibt das Gedicht ohne Wirkung, es erregt Gelächter. Die Verse 112/13

«si dicentis erunt fortunis absona dicta,
Romani tollent equites peditesque cachinnum»,

die den Abschnitt über das *πάθος* abschließen, bilden mit ihrer absichtlich unbestimmten Ausdrucksweise zugleich den Ausgangspunkt für das Folgende: nicht nur die Leidenschaften der dargestellten Personen sollen sich im Sprachstil spiegeln, es soll auch ein Unterschied gemacht werden («interit multum ...»), ob ein Gott oder ein Held, ein reifer Mann oder ein feuriger Jüngling, eine Matrone oder eine nutrix, ein Barbar oder ein Grieche, ein Thebaner oder ein Argiver spricht. Kurz, es soll das *ἦθος* in seinen verschiedenen Kategorien beobachtet werden [19]).

Wenn wir an dieser Stelle zunächst einhalten und den Abschnitt (VV. 73—118) im ganzen überblicken, so können wir auch hier ein gedankliches Motiv feststellen, das der Erörterung trotz der Mannigfaltigkeit der behandelten Themen eine Einheit verleiht: es handelt sich hier durchweg um die Bezeichnung derjenigen Gesichtspunkte, nach denen sich die Differenzierung und Nuancierung der dichterischen elocutio bestimmt; und zwar schreitet Horaz von der Behandlung der gröberen Unterschiede zwischen den literarischen Gattungen und ihren Versmaßen über die feineren Differenzen zwischen den colores zu den feinsten Nuancen des pathetischen und ethischen Ausdrucks fort. Der Begriff, der die gesetzmäßige Zusammengehörigkeit von Inhalt und Ausdrucksform bezeichnet und so die Variation der sprachlichen Mittel bestimmt, wird (VV. 92 u. 106) zweimal an entscheidender Stelle genannt: es ist das Decorum.

Auf der Beachtung dieser Differenzierungen beruht zuletzt die Möglichkeit der «Sympathie» zwischen Publikum und Dichter und damit die Wirkung des Werks. Allerdings beziehen sich die von der *ψυχαγωγία*

καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὴν κατανόησιν τούτων. Für die Beziehungen zwischen sprachlichem und mimischem Ausdruck vgl. Cicero De Oratore III 222 «*Est enim actio quasi sermo corporis quo magis menti congruens esse debet ... Atque in eis omnibus quae sunt actionis, inest quaedam vis a natura data; qua re etiam hac imperiti, hac denique barbari maxime commoventur: verba enim neminem movent nisi eum, qui eiusdem linguae societate coniunctus est, sententiaeque saepe acutae non acutorum hominum sensus praetervolant: actio quae prae se motum animi fert, omnis movet; isdem enim omnium animi motibus concitantur et eos isdem notis et in aliis agnoscunt et in se ipsi indicant.*»

Bei Horaz steht der Gedanke an den mimischen Ausdruck, die primitivste und unmittelbarste Form der «Pathosmitteilung» unverkennbar im Hintergrund in den Worten VV. 100—101 «*ut ... voltus*», ohne daß die Parallele zwischen Wort und Mienenspiel ausgeführt würde.

[19]) Über die Entwicklung dieser Kategorien im Anschluß an die Aristotelische Aufstellung in der Rhetorik III 7, p. 1408 a 26 siehe Kiessling-Heinze zu V. 114.

handelnden Verse 99—113 u n m i t t e l b a r nur auf die *λέξις παθητική* und *λέξις ἠθική*. Aber diese stellt sich ja hier dar als die äußerste Spitze einer bereits V. 73 einsetzenden Skala, so daß die Unterscheidung der metra und der colores gewissermaßen als Vorbedingung dieser letzten, unmittelbar auf den Hörer wirkenden Nuancierung erscheint: es handelt sich um ein System von komplexeren und simpleren «Pathosformeln», die die Sagbarkeit der poetischen Inhalte gewährleisten und im letzten Grunde auf der menschlichen Natur selbst beruhen. Zwischen dem durch die Tradition bestimmten und dem auf Naturgesetz beruhenden *πρέπον* wird dabei kein prinzipieller Unterschied gemacht: die Konvention erscheint gewissermaßen als eine *δευτέρα φύσις*. Daß dieser Gesichtspunkt hier von Anfang an gleichsam latent ist, wird an solchen Wendungen wie (V. 74) «quo scribi possent numero ...» und (V. 79): «Archilochum proprio rabies armavit iambo» deutlich, die erst von hier aus ihren eigentlichen Sinn erhalten.

VV. 119-152

Wenn Horaz nun (V. 119) von seiner Behandlung der *λέξις ἠθική* zur Erörterung der mythischen Charaktere, der *ἴδια ἤθη*, übergeht, so scheint sich hier ein und derselbe Gedankengang weiter fortzusetzen; in Wahrheit findet hier jedoch eine leise Umbiegung statt: es handelt sich hier, wie die Stichworte «finge, fama» (*πλάσμα μῦθος*) andeuten, nicht mehr um Probleme der elocutio, sondern der inventio. Damit wird ein Thema, das bereits in den Versen 38—40 abgetan schien, von neuem angeschnitten; aber es wird hier unter dem speziellen Gesichtspunkt der dichterischen *μίμησις* erörtert [20]).

Für Horaz stellt sich die Alternative: «Soll der Dichter selbständig erfinden oder soll er sich überkommener Stoffe bedienen?» gleichsam als eine Wahl zwischen zwei verschiedenen Arten der Gebundenheit dar (V. 119): «aut f a m a m s e q u e r e aut s i b i c o n v e n i e n t i a finge, scriptor!» Die dichterische Gestalt wird (VV. 120—124) nur als Träger einer bestimmten Handlung betrachtet, während andererseits jede Handlung auf die handelnde Person, die in ihrem Mittelpunkt steht, als ihren Maßstab bezogen wird.

Durch diese Betrachtungsweise wird nicht nur, wie gesagt worden ist [21]), ein glatter Übergang zwischen der Behandlung der *λέξις* und derjenigen der *μίμησις* bewerkstelligt: der «gleitende Übergang» ist zugleich ein Ausdruck für die i n n e r e Berührung der beiden Themenkreise, die durch die Bezogenheit auf das Grundproblem der Ars poetica bewirkt wird: es handelt sich wiederum um die Gebundenheit des Dichters, diesmal hinsichtlich der Wahl seiner Stoffe. Horaz gibt der Gestaltung der überlieferten mythischen Stoffe den Vorzug vor der Individualisierung allgemein menschlicher Eigenschaften und Verhaltungsweisen in einer neu geschaffenen Gestalt [22]).

---

[20]) Mit J. Vahlen (II 757 ff.) u. O. Immisch (98 ff.) sind wir der Meinung, daß dem ganzen Abschnitt VV. 119—152 eine Erörterung *περὶ μιμήσεως* zugrunde liegt, und daß die Behandlung der *genera a. p.* erst V. 153 beginnt.

[21]) Vgl. P. Cauer, Zur Abgrenzung und Verbindung der Teile in Horaz' A. p., Rhein. M. LXI (1906), S. 22.

[22]) In der Auffassung der Worte *«proprie communia dicere»* schließen wir uns J. Vahlen (II 160) und Kiessling-Heinze an. Vgl. Aristoteles Poetik 1451 b 7 ff.

Er spricht damit dem griechischen Mythos die Fähigkeit zu, Gefäß allgemein menschlicher Gehalte zu sein und erhebt die überlieferten Stoffe zu derselben Allgemeingültigkeit, die er (VV. 73—85) den historisch gewordenen griechischen Literaturgattungen zugebilligt hatte. Die Verse 119—135 werden damit gleichsam zum Gegenstück jener Betrachtungen (VV. 73 ff.), von denen diese Gedankenreihe ihren Ausgang genommen hatte. Erst wenn man den Abschnitt (VV. 73—135) in seiner Gesamtheit überschaut, wird das Sinnvolle in der engen Verzahnung zwischen den Versen 118 und 119 ganz deutlich und zugleich wird sichtbar, daß hier ein Gedankenkreis sich zu seinem Anfang zurückzurunden beginnt; die folgenden Verse 136—152 geben den Abschluß:

Schon im Vers 131 haben die Worte «circa vilem patulumque ... o r b e m» angedeutet, daß Horaz hier als Prototyp des schlechten Nachahmers der kyklische Dichter vorschwebt. Diese Beziehung wird in den Versen 133—135, in denen die spezifisch römische Problematik berücksichtigt wird, momentan zurückgeschoben, V. 136 dagegen ausdrücklich wieder aufgegriffen, um so den Übergang zu dem Gegenbild des scriptor cyclicus, Homer, zu ermöglichen:

Wenn Horaz (V. 140) den Namen Homers mit den Worten umschreibt: «hic, qui nil molitur i n e p t e», so ist hiermit gesagt, daß diese «Abwesenheit jedes überflüssigen Kraftaufwandes» gleichsam das unterscheidende Merkmal dieses Dichters ausmacht. Die folgende Lobpreisung (VV. 140—152) legt dieses Prädikat in seine einzelne Bestandteile auseinander; und wenn dies ἐγκώμιον (V. 152) mit dem sententiösen Vers abschließt: «P r i m o n e m e d i u m, m e d i o n e d i s c r e p e t i m u m», so ist in dem Gewicht dieser Worte spürbar, daß sie sich nicht nur auf die Homerische Meisterschaft einer in sich widerspruchslosen Erzählung beziehen, sondern gleichsam die Quintessenz der Verse 140 —152 enthalten: das Lob Homers erhält durch die Art, wie alle seine Einzelzüge den beiden umrahmenden Versen 140 und 152 untergeordnet sind, die Bedeutung einer Charakteristik nicht nur des besten e p i s c h e n Dichters aller Zeiten, sondern des i d e a l e n Dichters schlechthin, das Homerische Gedicht mit seiner leuchtenden Klarheit und vollendeten Einheit wird zum Gegenbild jenes Machwerks, von dem Horaz am Beginn der Ars poetica sprach (VV. 7—9) «cuius, velut aegri somnia, vanae / fingentur species, ut nec pes nec caput uni / reddatur formae». Es ist damit ein gewisser Höhepunkt der Darstellung erreicht und der erste tiefere Einschnitt des Gedichts gegeben [23]).

VV.153–178

Daß mit Vers 153 etwas Neues anhebt, wird von Horaz unterstrichen, indem er hier einen Wechsel des Standpunktes eintreten läßt. Mit den Worten: «tu, quid ego et populus mecum desideret, audi» begibt er sich gleichsam unter das Publikum. Als erstes Erfordernis der dramatischen Technik bezeichnet Horaz wiederum die Bewahrung des

---

[23]) In der Beurteilung der Komposition sind wir hier zu demselben Resultat gekommen wie O. Immisch (S. 99 ff.). Nur scheint uns, daß der Einschnitt zwischen V. 152 u. V. 153 nicht ganz so entscheidend ist wie die grundlegende Zweiteilung des Gedichts. Anstatt daher von drei selbständigen Hauptteilen zu reden, möchten wir lieber innerhalb des 1. Hauptstücks einen «allgemeinen Teil» (VV. 1—152) und einen «besonderen Teil» (VV. 153—258) unterscheiden.

Decorum in der Charakterzeichnung (mobilibusque d e c o r naturis dandus et annis), und zwar greift er als konkretes Beispiel die Differenzierung der Lebensalter heraus.

In der breit angelegten Schilderung der Verse 156—174 scheint Horaz zunächst vorübergehend den Gesichtspunkt der Poetik ganz aus den Augen zu verlieren: hier ist nicht von Tragödiengestalten, überhaupt nicht von dramatischen personae die Rede, sondern am Ablauf eines menschlichen *βίος* wird die allgemeine Wahrheit vor Augen geführt (VV. 175/76) «multa ferunt anni venientes commoda secum, / multa recedentes adimunt». In diesem Ausblick auf das wirkliche Leben, aus dem dann (V. 176 ff.) mit einer eigentümlichen, spezifisch Horazischen Ironie sachlich die praktische Nutzanwendung für den Dichter gezogen wird, klingt zum erstenmal ein Motiv an, das dann im zweiten Teil des Gedichts herrschend wird: das Zusammenfallen von Lebensweisheit und Dichtkunst. Von dieser inhaltlichen Bedeutung ist — wie immer — die kompositionelle nicht zu trennen: die Verse 156—178 nehmen das Motiv des *πρέπον*, das den Abschnitt (VV. 73—152) beherrschte, noch einmal auf, ändern aber leise seinen Charakter und vertiefen es, indem sie seine über die Poetik hinausgehende Bedeutung ahnen lassen. Sie verbinden so die beiden Abschnitte (VV. 73—152 und VV. 179—219) wie eine Brücke, die zugleich überleitet und den Abstand fühlbarer macht. Außerdem wird durch die «Verbreiterung» des Decorum-Motivs seine Wiederaufnahme im zweiten Teil (VV. 310 ff.) vorbereitet.

VV.179—219

Es folgen eine Reihe Einzelvorschriften für die Tragödie: der Dichter soll abwägen, welche Teile seiner Handlung er direkt auf der Bühne darstellen, welche er der indirekten Wiedergabe durch Botenbericht überlassen muß (VV. 179—188), er muß die richtige Länge des Dramas (VV. 189/90) und die vorgeschriebene Anzahl der Personen einhalten, er darf den Deus ex machina nicht ohne würdigen Anlaß einführen (V. 191/92), auch soll er den Chor nur innerhalb der Grenzen seiner Rolle verwenden (VV. 193—201).

Die praecepta werden (V. 202 ff.) unterbrochen durch eine historische Betrachtung: indem Horaz die Funktion der Instrumentalmusik bestimmen will — sie soll nur begleiten und keine selbständigen Wirkungen erzielen —, schiebt sich gleichsam ein neuer Gesichtspunkt vor und führt zu einer Erörterung über die Entartung der Instrumentalmusik und ihre ethisch-politischen Hintergründe. Aber hinter dieser historischen Betrachtung bleibt doch stets die normative Tendenz fühlbar, und wenn Horaz (VV. 217—219) über die Entartung der *λέξις* des Chorliedes spricht, so weisen hier die Worte «utiliumque sagax rerum et divina futuri» auf die in den Versen 196—201 erfolgte Bestimmung des *ἦθος* des Chors hin und vollziehen damit die Einordnung des Exkurses in den Gedankenzusammenhang.

VV.220—250

Das Leitmotiv der Erörterungen über das S a t y r s p i e l ist in den Worten enthalten (V. 222): «incolumi gravitate iocum temptavit». Die Vorschriften, die Horaz in den Versen 220—247 gibt, stehen alle unter dem Gesichtspunkt, daß die spezifische Mittelstellung, die das Satyrspiel nach der antiken Theorie zwischen Tragödie und Komödie ein-



nimmt [24]), in der Stilfärbung seiner Sprache zum Ausdruck kommen soll, und Horaz charakterisiert die spezifischen Kunstmittel dieses «mittleren» Sprachstils (VV. 227—247). Das Prinzip, das die richtige Mischung des Sprachstils bestimmt, wird in den Versen 225/26 angedeutet: «verum ita risores, ita commendare dicacis c o n v e n i e t satyros ..».

Wenn Horaz (VV. 248—250) den Dichter nochmals auf die Kritik des Theaterpublikums hinweist, so kehrt er damit offenbar zu dem Motiv, von dem die Behandlung der dramatischen Technik ihren Ausgang nahm (VV. 153—155), zurück, und schließt den Abschnitt (VV. 153—250) zu einer Einheit zusammen.

Wenn wir uns nunmehr nach der Bedeutung dieses Abschnittes unter dem Gesichtspunkt unseres Themas fragen, so läßt sich zunächst sagen: was ihm von innen her seine Einheit verleiht, ist nicht die Tatsache, daß es sich hier durchweg um das S t o f f g e b i e t der «genera artis poeticae» handelt, sondern vielmehr die einheitliche F u n k t i o n, die das *γένος* für den Gedankengang besitzt: Die dramatische Form wird hier nicht, wie bei Aristoteles im Hinblick auf sein *τέλος*, die jeweilige *οἰκεῖα ἡδονή*, e n t w i c k e l t — Tragödie und Satyrspiel erscheinen hier vielmehr gleichsam als ewige poetische Ideen: jede Vorschrift ist ausgerichtet auf die Norm des betreffenden *γένος*, das als Ganzes in jeder Einzelheit mitgegeben ist, wie der dorische Tempel in dem kleinsten seiner baulichen Details. Zwar fehlt der Gesichtspunkt der Wirkung durchaus nicht, er wird sogar verschiedentlich (VV. 184 —188; 221—224; 249/50) hervorgehoben; und, oberflächlich betrachtet, könnte es scheinen, als ob die Form der poetischen Gattung auch im einzelnen immer wieder von dem Wunsch des Publikums abhängig gemacht werden sollte. Aber diese mehr oder weniger scherzhaft-ironischen Hinweise auf den Beifall der Zuschauer haben keine tragende Bedeutung für den Gedankengang; dieses wird evident, wenn in dem Exkurs (VV. 202—219) ganz unbekümmert um irgendwelche gedanklichen Schwierigkeiten — die sich ergeben müßten, wollte man die Ableitung der poetischen Regeln aus dem Publikumsgeschmack ernst nehmen —, gerade die Zuschauer für die Abweichung von der Norm verantwortlich gemacht werden.

Die absolute normative Geltung des *γένος* bringt es mit sich, daß die Vorschriften über die dramatische Technik sich zu konkret bestimmten und inhaltlich genau abgegrenzten R e g e l n verfestigen: die Bindung des Dichters an die durch die Tradition gegebenen Normen, die in dem Abschnitt (VV. 73—135) ganz allgemein begründet worden war, ist hier in ihren konkreten Konsequenzen sichtbar gemacht. Diese Tendenz der Gedankenführung wird im folgenden noch deutlicher:

VV. 251—305

An die Behandlung des Satyrspiels schließt sich (VV. 251—258) die Erörterung des hauptsächlichen dramatischen V e r s m a ß e s, des jambischen Trimeters. Dieser Abschnitt gehört zwar inhaltlich eng zu dem vorangehenden, ist aber durch die eingeschobene Betrachtung der Verse 247—250 deutlich von ihm abgehoben: es beginnt hier der Über-

---

[24]) Vgl. G. Kaibel, Die Prolegomena *Περὶ κωμῳδίας* S. 51. (Abh. d. Gött. Ges. d. Wissensch., Phil.-Hist. Kl. N. F. II, Nr. 4 [Berlin 1898] S. 47 ff.)

gang zu dem zweiten Hauptteil des Gedichts. Die Deskription des korrekten Sprechverses bildet den Ausgangspunkt zu der Auseinandersetzung mit den alten römischen Dichtern, deren schwerfällige Verse mangelnde Sorgfalt oder schimpfliche Unwissenheit in der Kunst beweisen. Die Laxheit der *Künstler* wird in Rom allerdings begünstigt durch die Urteilslosigkeit des *Publikums*. Jedoch läßt Horaz diese Tatsache nicht als Entschuldigung gelten: nicht nur der Dichter, der sich im Vertrauen auf das mangelnde Kunstverständnis seines Publikums *ganz und gar* gehen läßt, auch derjenige, der *überhaupt* den Grad seiner Sorgfalt nach der zu erwartenden Kritik richtet, verdient kein Lob. In diesen Gedankengängen (VV. 263—269) klingt zum erstenmal deutlich ein ethisches Motiv an: der Dichter, von dem Horaz hier spricht, gleicht dem sklavischen Menschen, von dem Ep. I 16, 53/54 gesagt wird:

> «Tu nihil admittes in te formidine poenae:
> sit spes fallendi, miscebis sacra profanis.»

Und wenn es an jener Stelle demgegenüber heißt (V. 52):

> «Oderunt peccare boni virtutis amore»,

so entspricht diesem Satz an unserer Stelle die überraschende Wendung, mit der Horaz abschließt (VV. 268/69):

> «... vos exemplaria Graeca,
> nocturna versate manu, versate diurna».

Das absolut Gute, dem der römische Dichter nachstreben soll, sind die griechischen Vorbilder.

Dieser Imperativ, in dem Horaz zum erstenmal seine Tendenz in direkter Form ausspricht, bringt es dem Leser erst deutlich zum Bewußtsein, daß sich von Vers 262 ab ein unmerklicher Übergang von der theoretischen und historischen Betrachtung zur aktuellen Problematik vollzogen hat. In den folgenden Versen 270—274 weist Horaz nochmals auf den theoretischen Ausgangspunkt dieser Polemik, die metrische Anweisung der Verse 251—258, zurück und deutet zugleich durch die leise Erweiterung (VV. 270/71) «numeri et *sales*» an, daß es sich für ihn hier um ein allgemeineres Problem handelt: den Römern der älteren Zeit mangelte *überhaupt* das Unterscheidungsvermögen für das Gesetzmäßige in Form und Inhalt, das Horaz für sich und seine Freunde in Anspruch nimmt. Das Wort «*legitimum*» (V. 274) enthält ein Motiv, das im folgenden weiter ausgeführt wird: die Form der Tragödie ist keine willkürliche, sondern Schritt für Schritt festgelegt worden durch eine Reihe altehrwürdiger «Erfindungen». Die Gestalt der Komödie ist ihrerseits bestimmt durch ein *Gesetz*, das ihrer ursprünglichen Freiheit ein Ende machte. Wenn Horaz diese Ausführungen abschließt durch die Worte (VV. 283/84): «... dignam *lege* regi, *lex* est accepta ...», so ist diese Wiederholung von «lex» sicherlich kein Zufall: es wird hier auf den Begriff des «legitimum», das den Anlaß zu diesem historischen Rückblick bot, zurückgewiesen.

Allerdings ist unter dem Gesetz, von dem hier die Rede ist, zunächst ganz konkret jenes *ψήφισμα* zu verstehen, das in der peripatetischen Poetik eine so wesentliche Rolle spielte für die Erklärung des Übergangs

von der alten zur mittleren, bzw. neueren Komödie [25]). Jedoch in der Horazischen Darstellung erhält dieser Vorgang neben seiner ethisch-politischen zugleich eine spezifisch ästhetische Bedeutung: durch ihn ist die Form der Komödie als einer poetischen Gattung endgültig festgelegt worden, der einmalige historische Volksbeschluß ist gewissermaßen das Symbol für die immanente poetische Gesetzlichkeit der Komödie.

Die Verse 251—308, die, wenn man mit Norden das Augenmerk auf das gegebene traditionelle Schema der εἰσαγωγή richtet, als «Übergang» zwischen den beiden «Hauptteilen» gewissermaßen eine untergeordnete Bedeutung erhalten, bekommen ein viel stärkeres Gewicht, wenn wir den Aufbau des Gedichts von der spezifisch Horazischen Tendenz aus begreifen. Dieser Abschnitt, in dem Horaz sich — abgesehen von der Polemik (VV. 51—72), die ein partielles Problem betrifft — zuerst direkt und in extenso über seine ästhetisch-pädagogische Absicht ausspricht, muß als Zentrum des Gedichts angesehen werden, das für die Gedankengänge in den beiden Hauptteilen richtunggebend ist. Für die Beurteilung der Gedankenführung in den beiden «Seitenpartien» ist es daher wichtig, zu beobachten, mittels welcher gedanklicher Motive jeweils die Verknüpfung mit dem «Mittelstück» vollzogen wird.

Der Übergang vom ersten Hauptteil wird durch den Begriff des «legitimum» vermittelt: Unkenntnis des künstlerisch Gesetzmäßigen ist der erste Kardinalfehler, den Horaz den Römern, Künstlern und Publikum, vorwirft. Der Begriff wird vorbereitet durch die detaillierte Behandlung des dramatischen Sprechverses und in dem Rückblick der Verse 275—284 nachträglich historisch gerechtfertigt. Das «legitimum» bildet also gewissermaßen die äußerste Spitze, in die die Gedankenentwicklung des ersten Teils ausmündet: Wenn wir die Gedankenbewegung des ersten Teils von hier aus als Ganzes überschauen, verliert die eigentümlich pedantische Auseinandersetzung über den jambischen Trimeter alles Sonderbare oder «Übersteigerte» [26]: diese Deskription stellt sich vielmehr dar als die äußerste Verdichtung der bereits in den Versen 179—250 beobachteten Tendenz zu eindeutigen, unabdingbaren Regel: eine engere Form der künstlerischen Bindung als die hier gegebene kann kaum gedacht werden.

Wir betrachten nunmehr den Übergang zum zweiten Hauptteil: In den Versen 285—288 stellt Horaz der Entwicklung des griechischen Dramas die des römischen gegenüber. Er beginnt zunächst mit einem Lob: die alten lateinischen Dichter verdienen Anerkennung für den Wagemut, mit dem sie sich in der Dramatisierung vaterländischer Stoffe und damit in der Schöpfung neuer poetischer Gattungen versuchten. Aber dieses Lob, das sowohl durch den vorangegangenen Spott über die Dichter der römischen Vergangenheit als auch durch die frühere grundsätzliche Feststellung des Horaz, daß eine Bearbeitung mythologischer Stoffe einer Neuschöpfung vorzuziehen sei, von vornherein einen sehr relativen Wert besitzt, ist nur eine vorweggenommene Milderung des schweren Tadels gegen die römische Kunstübung, auf den

---

[25]) Vgl. G. Kaibel, Die Prolegomena Περὶ κωμῳδίας, S. 47 ff.
[26]) Vgl. Immisch, a. a. O. S. 166.

Horaz hier eigentlich abzielt: der römische Dichter scheut die Arbeit und den lästigen Zeitaufwand des Feilens. Demgegenüber verkündet Horaz mit Nachdruck sein künstlerisches Glaubensbekenntnis (VV. 291—294):

> «... vos, o
> Pompilius sanguis, carmen reprehendite, quod non
> multa dies et multa litura coercuit atque
> praesectum decies non castigavit ad unguem.»

Der Gegensatz zwischen «audientia» und «limae labor et mora», der die Charakteristik der römischen Kunstauffassung (VV. 285—294) beherrschte, wird (V. 295) aufgenommen und erweitert zu der Antithese «ingenium — ars», die den Ausgangspunkt der theoretischen Erörterung des zweiten Teils bezeichnet. Horaz verspottet die römischen Dichter, weil sie in falscher Auslegung der Demokriteischen Lehre vom dichterischen ἐνθουσιασμός der Meinung seien, daß die Wahnsinnsgebärde bereits den Dichter mache, und er bedauert ironisch, daß er selbst durch alljährliche Reinigungskuren jeder dichterischen μανία vorgebeugt habe. Resigniert zieht er die Konsequenz, indem er — seine Abkehr von der lyrischen Dichtung in scherzhafter Weise neu motivierend — sich mit einer bloß pädagogischen Rolle zu begnügen verspricht und damit zugleich das Thema des zweiten Teils ankündigt (VV. 304—308) [27].

Die eigentümliche Doppeldeutigkeit der Ausdrücke «munus et officium», «quid deceat», quo virtus, quo ferat error», in denen deutlich eine ethische Nebenbedeutung mitschwingt, gibt dieser Ankündigung eine Feierlichkeit, die von dem ausgelassenen Spott der vorangehenden Verse deutlich absticht: schon hier beginnt Horaz das Dichteramt mit der Würde einer ethischen Verpflichtung zu umkleiden.

VV. 309–346

Mit apodiktischer Gewißheit behauptet Horaz zunächst (VV. 309 ff.), daß nicht Wahnsinn, sondern Verständigsein «Ursprung und Quelle des Dichtens» sei. Dies «sapere» wird sodann durch den Hinweis auf die Socraticae chartae in dem Sinne der ethischen Bildung ausgedeutet: an Stelle der ausgebreiteten Sachkenntnis, der ἱστορία, die, wie wir wissen, Neoptolemos vom Dichter gefordert hatte [28], verlangt Horaz σοφία. Jedoch handelt es sich hier nicht bloß um ein intellektuelles Beherrschen der Pflichtenlehre, das «scire» bzw. «didicisse», von dem hier die Rede ist, bezeichnet ja auch ein «Können», das zugleich die Bewährung im Leben ohne weiteres einschließt [29]. Die Verse 312—316 sind gleichsam eine Variation über das stoische Thema ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ποιητής: der Dichter ist für Horaz ein «vir bonus scribendi peritus». Dieser ethisch-ästhetische Doppelsinn der Verse 312—314 wird von Horaz angedeutet durch die abschließende Formulierung: «ille profecto / reddere per-

---

[27]) In den VV. 306—308 ist, wie wir mit Kiessling-Heinze (z. V. 306) im Gegensatz zu Norden annehmen möchten, nicht die Disposition des folgenden Teils gegeben, da dieser sich nicht unter die in den VV. 307/08 bezeichneten Rubriken aufteilen läßt, sondern vielmehr die Lehrtätigkeit, die Horaz im Folgenden überhaupt ausübt, umschrieben.

[28]) Vgl. Chr. Jensen, a. a. O. S. 113.

[29]) Vgl. Ep. I 1, 47 *«Ne cures ea quae stulte meraris et optas, discere et audire et meliori credere non vis?»* Vgl. a. Ep. 17, 1 *«Quamvis, Scaeva, satis per te tibi consulis et scis, quo tandem pacto deceat maioribus uti, disce...»*

sonae scit convenientia cuique», in der die stoische Definition der Gerechtigkeit «reddere suum cuique» deutlich nachklingt [30]).

Es kommt Horaz hier, wie die folgenden Verse 316/17 deutlich machen, nicht auf eine Kenntnis der menschlichen Charaktere und psychologischen Reaktionen an und für sich an — dies ist der Gesichtspunkt, von dem aus die Akademie und der Peripatos die Notwendigkeit philosophischer Bildung für den Redner behauptet hatten [31]) —, sondern vielmehr darauf, daß der Dichter zugleich die auf der Pflichtenlehre beruhende Wertung dieser Verhaltungsweisen mitzugeben vermag, ohne die eine Charakterzeichnung sittlich indifferent bleibt. Mit anderen Worten: es ist hier von dem *ἓν μέγα ἦθος* [32]) die Rede, das durch die Mannigfaltigkeit der vom Dichter geschaffenen *ἤθη* hindurch sichtbar wird und direkt in den Sentenzen zum Ausdruck kommt. Dies *ἦθος χρηστόν* wirkt — wie Horaz mit einer eigentümlich abrupten Rückwendung zum praktischen Gesichtspunkt versichert — unmittelbarer auf das Publikum als leerer Wohlklang (VV. 319—322).

Der Einsatz: «Grais ingenium, Grais dedit ore rotundo / Musa loqui ...» ist nur zu verstehen, wenn man erkennt, daß das Motiv «ingenium — ars», das V. 295 angeschlagen wurde, noch hier weiterwirkt, und daß jede Einzelerörterung irgendwie auf dies Grundproblem zurückbezogen wird. Die innere Verbindung zu dem Vorangehenden beruht auf dem Gegensatz zwischen der (VV. 309 ff.) geforderten sapientia und der von Horaz als römisches Nationallaster oft gegeißelten avaritia [33]). Der unausgesprochene Gedanke, der zu dem «Stoßseufzer» überleitet, ist: «Die Griechen hatten freilich ,ingenium' — aber auch dies hängt im Grunde mit ihrer sittlichen Überlegenheit zusammen.» So gewinnt Horaz hier mit Hilfe der in den Versen 309—323 vollzogenen Verknüpfung von Poesie und Ethik zugleich ein Argument für seinen Glaubenssatz von der Musterhaftigkeit der griechischen Kunst.

---

[30]) Es liegt hier derselbe Gedanke zugrunde, den Strabo 1 2, 5 (vielleicht nach Poseidonios) entwickelt. *Τίς ἂν οὖν ὑπολάβοι τὸν δυνάμενον ποιητὴν εἰσάγειν ῥητορεύοντας ἑτέρους καὶ στρατηγοῦντας καὶ τὰ ἄλλα ἐπιδεικνυμένους τὰ ἀρετῆς ἔργα αὐτὸν εἶναι τῶν φλυαρῶν ἕνα καὶ θαυματοποιῶν, γοητεύειν μόνον καὶ κολακεύειν δυνάμενον, ὠφελεῖν δὲ μηδέν; πότερον δ' ἀρετὴν ποιητοῦ λέγοιμεν ἂν ἥντινοῦν ἄλλην ἢ τὴν μιμητικὴν τοῦ βίου διὰ λόγων; πῶς ἂν οὖν μιμοῖτο ἄπειρος ὢν τοῦ βίου καὶ ἄφρων; οὐ γὰρ οὕτω τὴν τῶν ποιητῶν ἀρετὴν ὡς ἢ τεκτόνων ἢ χαλκέων· ἀλλ' ἐκείνη μὲν οὐδενὸς ἔχει καλοῦ καὶ σεμνοῦ, ἡ δὲ ποιητοῦ συνέζευκται τῇ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν γενέσθαι ποιητὴν μὴ πρότερον γενηθέντα ἄνδρα ἀγαθόν.*

[31]) Cicero De oratore I 53; vgl. H. v. Arnim, Dio v. Prusa (Berlin 1898), Kap. I: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung, S. 105 ff.

[32]) Vgl. Pseud. Dionysos v. Halikarnass, Ars Rhetorica (Ed. H. Usener, Lips. 1895) p. 108, 1 *ἔτι τε οὐχ ὑποτείνουσι τὸ ἓν μέγα ἦθος (ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἐκ φιλοσοφίας) οὗ τὰ ἄλλα πάντα τὰ κατὰ μέρος ἐξήρτηται πρόσφορα τοῖς ἑκάστοτε ὑποκειμένοις προσώποις.*

[33]) Ein ähnliches Motiv finden wir bei Quintilian XII, 1, 4 «... *certe non fiet unquam stultus orator.. Adde quod ne studio quidem operis pulcherrimi vacare mens nisi omnibus vitiis libera potest ... Quodsi agrorum nimia cura et sollicitior rei familiaris diligentia ... multum studiis auferunt ... quid putamus cupiditatem, avaritiam, invidiam, quarum impotentissimae cogitationes somnos etiam et illa per quietem visa perturbant?*»

Wenn die Verse 309—332 die Zusammenhänge zwischen dem ethischen Habitus des Dichters und dem Gehalt des Werks betrafen, so liefert der Vers 333: «aut prodesse volunt aut delectare poetae» nachträglich gewissermaßen die Überschrift, welche in der Terminologie der Poetik dem im vorangehenden behandelten Thema zukommt, und führt zugleich die Erörterung zum Schluß wieder auf den Boden der Praxis zurück: Es handelte sich bisher um den moralischen Nutzen der Dichtung, der vor allem durch die Sentenzen bewirkt wird, ein zweites ἔργον τοῦ ποιητοῦ ist das Vergnügen, das durch Erdichtung (πλάσμα) bewirkt wird. Horaz gibt eine kurze praktische Anleitung, in welcher Weise beide ἔργα zu erfüllen seien. Indem er so die Gedankengänge der Verse 309—332, in denen die spezielle Fragestellung der Poetik immer wieder durchbrochen worden war, in eine betont trockene und «technische» Anleitung ausmünden läßt, ordnet er den im vorangehenden behandelten Gedankenkomplex ein und schafft zugleich einen gewissen Ruhepunkt im Aufbau, bevor er (V. 347) zu seinen weiteren Gedankengängen einsetzt:

VV. 347–407

Horaz geht zunächst von der Feststellung aus, daß es verzeihliche Fehler gibt, und er charakterisiert diese delicta im Folgenden; aber diese scheinbare Herabstimmung der Ansprüche dient im Grunde nur dazu, die Forderung der Vollkommenheit, die er (V. 365 ff.) erhebt, desto schärfer hervortreten zu lassen:

Wenn Horaz hier, um seinem «dictum» größeres Gewicht zu verleihen, den jungen Piso bei dem «rectum» und bei der «sapientia» beschwört, wenn er (V. 385), wo er auf dieses argumentum ad hominem zurückgreift, sagt: «tu nihil invita dices faciesve Minerva: id tibi iudicium est, ea mens», so liegt hier überall jene Einheit von Wissen und Sein, von intellektuellem und moralischem Habitus zugrunde, von der wir oben [33a]) gesprochen haben. Das Streben nach Vollkommenheit wird damit als eine sittliche Pflicht des Dichters, nicht als ein ästhetisches Erfordernis hingestellt. Die Begründung dieser Forderung ist in den Versen 379—384 enthalten: In allen anderen Künsten vermeidet man es, sich öffentlich zu produzieren, wenn man sie nicht gelernt hat, weil man die Lächerlichkeit scheut, nur beim Dichten kennt der römische Dilettant keine solchen Hemmungen. Unfreiwilliges Lächerlichwerden ist aber stets das Symptom einer sittlichen Entgleisung, es bezeichnet, wie Horaz mit den Worten: «tu nihil invita dices faciesve Minerva» andeutet, einen Verstoß gegen das moralische Decorum [34]).

So ist hier von einer anderen Seite ein Zusammenhang zwischen Ethik und Poetik hergestellt: nicht nur der Gehalt der Dichtung wird aus der Philosophie geschöpft, auch die Erlernung und Beherrschung der Form ist im Grunde eine mit dem Amt des Dichters gegebene

---

[33a]) S. 93.

[34]) Vgl. Cicero De off. I 110 «... *quia nihil decet invita Minerva ... id est adversante et repugnante natura.*» — Es ist im Grund derselbe Tadel, der bei Cicero De oratore I 120 direkt ausgesprochen wird: «... *qui vero nihil potest dignum re, dignum nomine oratoris, dignum hominum auribus efficere atque edere, is mihi, etiam si commovetur in dicendo, tamen impudens videtur; non enim pudendo, sed non faciendo id quod non decet, impudentiae nomen effugere debemus.*»

s i t t l i c h e Forderung. Diese Auffassung wird unterbaut durch die folgenden Verse 391—407; denn die Tendenz dieser Betrachtung ist nicht erschöpft durch die halb scherzhafte Schlußwendung (VV. 406/07) «Ne forte pudori / sit tibi Musa lyrae sollers et cantor Apollo». Wenn Horaz die Bedeutung der Poesie für die Kulturentwicklung der Menschheit beleuchtet und sie als *πρώτη φιλοσοφία* [35]) darstellt, indem er den mannigfaltigen Wirkungen ihrer mäßigenden und ordnenden Kraft nachgeht, so wird die Würde der Dichtkunst, die zu den hohen Ansprüchen an den Dichter berechtigt, darin gesucht, daß die Poesie als eine Form des L o g o s, der dem Ungestalten, Chaotischen Grenze und Form gibt, gekennzeichnet wird: Erst von hier aus gewinnen die vielfältigen Zusammenhänge zwischen Philosophie und Dichtung ihre tiefere Bedeutung.

VV. 408-418

Wenn Horaz nun (V. 408) an diejenige Antithese, die (V. 295) den Ausgangspunkt der Erörterung bildete, wieder anknüpft, so liegt schon in dem Wort «quaesitum est» («da fragt man, ...»), daß diese Alternative für ihn selbst ohne rechten Sinn ist. Und in der Tat erscheint diese Frage durch die vorausgehenden Betrachtungen, in denen das Problem bereits von einem weit höheren Gesichtspunkt aus erfaßt wurde, in eigentümlicher Weise ironisiert. Horaz hält sich bei der Erörterung dieser Frage nicht lange auf: es ist eine Selbstverständlichkeit, daß Beides: dichterische Begabung und kunstmäßige Beherrschung, in gleicher Weise notwendig ist.

Auf die Feststellung, daß bei mangelnder Begabung auch «studium» nichts nützen könne, geht Horaz mit keinem weiteren Worte ein: als fürchte er, bereits durch dieses Zugeständnis einer von ihm bekämpften römischen Kunstauffassung allzu sehr entgegengekommen zu sein, unterstreicht er im folgenden nur die Forderung, daß der Dichter «ars» besitzen müsse. Und zwar ist es nicht so sehr die Forderung des technischen K ö n n e n s, die (VV. 412 ff.) hervorgehoben wird, als diejenige der strengen künstlerischen A r b e i t.

Die Verse 416—418 ziehen die Schlußfolgerung, die sich aus der durch die Beispiele (VV. 412—415) belegten allgemeinen Wahrheit für den speziellen Fall der Dichtkunst ergibt, und charakterisieren zugleich die typische Haltung des römischen Dilettanten, für den Dichten eine bloße Modeleidenschaft geworden ist. Eine besondere Gefahr bildet die Tatsache, daß sich immer Schmeichler finden, die bereit sind, die Verse des reichen patronus zu loben.

VV. 419-476

Die großsprecherische Ankündigung in den Versen 416—418, die den Abschluß dieses Gedankenganges darstellt, bereitet zugleich den Vergleich des reichen Dilettanten mit einem «praeco» vor. Hiermit ist der Übergang gegeben zu der — wahrscheinlich dem Lucilius nachgebildeten — Gegenüberstellung der beiden Charakterschilderungen des schlechten und des guten Kritikers. Es ist nun bezeichnend, daß der Gegensatz dieser beiden Typen zunächst als ein rein m o r a l i s c h e r erscheint: den Ausgangspunkt bilden die Verse 424/25: «... si sciet internoscere m e n d a c e m v e r u m q u e beatus a m i c u m.» Die Verse 426

---

[35]) Strabo I 1, 10 ... *οἱ φρονιμώτατοι τῶν περὶ ποιητικῆς τι φθεγξαμένων πρώτην τινὰ λέγουσιν φιλοσοφίαν τὴν ποιητικήν.*

—433 schildern das Verhalten des assentator, der durch Geschenke bestochen ist. Dann wird (VV. 434—437) der Gedanke nochmals aufgenommen: es handelt sich auch hier noch um die Unterscheidung des wahren und des falschen Freundes.

Das Gegenbild zu dem assentator stellt die Charakteristik des Quintilian dar: Horaz schildert zunächst die unbestechliche Offenheit und Strenge des Verstorbenen und geht dann von dem Spezialfall über zu der allgemeinen These (VV. 445—450): Ein wackerer und verständiger Mann wird kunstwidrigere Verse tadeln, harte bemängeln, unordentlich gebaute mit umgekehrtem Griffel schwarz anstreichen, zu üppigen Zierat beschneiden, er wird verlangen, daß man Unklares lichtvoller gestalte, er wird sich über zweideutige Ausdrücke beklagen, alles Verbesserungsbedürftige bezeichnen — kurz: zum Aristarch werden.

Der Kunstverstand des Kritikers ist also für Horaz mit seinen moralischen Qualitäten gleichsam selbstverständlich gegeben: die Bezeichnung «vir bonus et prudens» (V. 445), mit der Horaz den idealen Kritiker charakterisiert, ist ein ἓν διὰ δυοῖν das jene römisch-stoische Qualität verständig klarer Sittlichkeit bezeichnet[36]), jenes «sapere», das im zweiten Teil unseres Gedichts immer wieder als «Ursprung und Quelle des Dichtens» bezeichnet wurde.

Die Tatsache, daß hier von der Gestalt des Kunstrichters die Rede ist, darf uns nicht darüber täuschen, daß es sich hier um dieselbe Eigenschaft handelt, die sonst vom Dichter gefordert wurde: die in den Versen 445—450 geschilderte Aufgabe des Kritikers ist dieselbe, die Horaz im zweiten Literaturbrief[37]) dem Dichter stellt, «qui legitimum cupiet fecisse poema». Es kommt dort deutlich zum Ausdruck, wie sehr die kritische, d. h. sondernde und wertende Tätigkeit des Künstlers im Vordergrund des Horazischen Bewußtseins steht: dieser für den Dichter notwendige «animus censoris honesti» ist an unserer Stelle in dem Bilde des guten Kritikers gewissermaßen personifiziert.

Und wenn Horaz dort die Beschreibung der mühevollen künstlerischen Arbeit mit dem ironischen Geständnis abschließt (V. 126) «praetulerim, poeta delirus inersque videri / . . . quam sapere et ringi», so geht er an unserer Stelle in grotesker Verstärkung dieses Motivs von der Schilderung der strengen Kunstkritik über zu der übermütigen Karikatur des tollen Dichters, die das Pendant darstellt zu der grotesken Schilderung des uneinheitlichen Kunstwerks, von dem das Gedicht seinen Ausgang nahm.

---

[36]) Vgl. Ep. I 16, 30.
«Cum pateris sapiens emendatusque vocari,
respondesne tuo, dic sodes, nomine? ‚nempe
vir bonus et prudens dici delector ego ac tu'.»

[37]) VV. 109 ff.
«At qui legitimum cupiet fecisse poema
cum tabulis animum censoris sumet honesti,
audebit quaecumque parum splendoris habebunt
et sine pondere erunt et honore indigna ferentur,
verba movere loco . . .
luxuriantia conpescet, nimis aspera sano
levabit cultu, virtute carentia tollet.»

Zusammenfassung

Die traditionelle Einteilung der εἰσαγωγή in zwei Hauptteile, von denen der eine die «ars», der andere den «artifex» behandelt, ist im Aufbau der Ars poetica mit einem neuen Sinn erfüllt worden: Während in dem Mittelstück (VV. 285—308) Horaz die Übelstände der zeitgenössischen römischen Kunstübung kritisiert und das Ziel seiner pädagogischen Tätigkeit bestimmt, enthalten die beiden «Seitenteile» (VV. 1—284; 309—476), die in dem Mittelstück gewissermaßen konvergieren, die Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Problem, das hinter jener aktuellen Frage steht, und zwar wird dies Problem unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet: die Gedankenführung des ersten Teils ist bestimmt durch einen Gegensatz, den wir schlagwortartig mit den Begriffen: «licentia» und «lex» bezeichnen wollen, die des zweiten Teils durch denjenigen von «ingenium» und «ars». Die Behandlung der mit diesen Gegensatzpaaren gegebenen Fragen ist allerdings in den beiden Teilen eine recht verschiedene:

Im zweiten Teil — der uns hier an und für sich weniger angeht — wird die Antithese «ingenium — ars» nur zum Ansatzpunkt einer vertiefteren Problematik genommen, indem sie mit einer absichtlich komischen Ausweichung erweitert wird zu dem Gegensatz: «stultitia — sapientia». Die Tendenz des zweiten Teils ist überall auf eine Verknüpfung von Poesie und Weisheit gerichtet, die sowohl von der inhaltlichen wie von der formalen Seite her vollzogen wird. Wenn gegen das Ende hin die Frage: «natura fieret laudabile carmen an arte?» nochmals auftaucht (V. 408), so wird sie ganz en passant und selbstverständlich im Sinne eines «sowohl als auch» abgetan, aber auch diese Antwort ist nur Mittel, um wiederum zu Ausführungen zurückzulenken, in denen nochmals die Notwendigkeit des «iudicium» eingeschärft und in denen nochmals die Dichtkunst mit den intellektuellen und sittlichen Qualitäten eines «vir bonus et prudens» in Beziehung gesetzt wird. Wenn wir also sagten, daß der Gegensatz «ingenium — ars» bestimmend für den Aufbau sei, so gilt dies nur insofern, als Horaz eine mit dem Material der τέχνη überkommene Antithese zum Ansatzpunkt wählte, um ihr seine eigene — mit Hilfe stoischer Gedankenmotive verdeutlichte — Problematik gewissermaßen aufzupfropfen.

Wenn der Begriff des πρέπον in diesem Zusammenhang vorkommt, so ist es — im Unterschied zum ersten Teil — stets der «ethische», in der erst durch Panaitios geprägten Bedeutung. Und zwar tritt der Begriff in doppelter Funktion hier auf, insofern als die Pflichtenlehre einerseits den Gehalt der Dichtkunst bestimmt, andererseits das Verhältnis des Dichters selbst zu seiner Kunst regelt.

Während in dem aufgelockerten Bau des zweiten Teils, in dem Hin und Her der Gedankenführung, die Verbindung zweier Ebenen der Betrachtung: der rein «artistischen» und der ethischen zum Ausdruck kommt, dient der erste Teil in straffem, einheitlichen Aufbau der Behandlung der zugrundeliegenden Frage:

VV. 1—37 In den einleitenden Versen wird zunächst das Problem bezeichnet und dann eine gleichsam provisorische, allgemeine Antwort erteilt:

Grenze der künstlerischen Willkür ist die Einheit des Werks, die aus der Verbindung des Zusammengehörigen resultiert. Die Fähigkeit, diese Verbindung zu bewirken, ist Kunst.

Der Gedankengang baut sich dann in drei Stufen — mit einem tieferen Einschnitt zwischen der zweiten und dritten — auf, und zwar kann man als Prinzip dieses Aufbaus das Fortschreiten zu immer strengeren Formen der Gebundenheit bezeichnen. VV. 38—284

Die erste Stufe ist charakterisiert durch die negative Haltung gegenüber festen Regeln und durch die Betonung der Unüberschaubarkeit aller Momente des dichterischen Schaffens. Dies bedeutet jedoch eine «Freiheit» nur in dem Sinne, daß es sich hier um Gebiete handelt, in denen die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten sich einer allgemeinen Regelung entzieht: sie würde den Dichter gerade daran h i n d e r n , daß im Hinblick auf die j e w e i l i g e n Gegebenheiten a l l e i n R i c h t i g e z u tun. Wenn hier der Begriff des *πρέπον* oder der nahe verwandte des *καιρός* anklingt, so bezeichnet er gerade jenen G e g e n s a t z zur Regel, jene Einmaligkeit der Gegebenheiten, kurz jene «dynamische Norm», die die Notwendigkeit, dem Dichter einen gewissen Spielraum zu belassen, in sich schließt. VV. 38—72

Auf der zweiten Stufe dagegen handelt es sich um Z u o r d n u n g e n zwischen Ausdruck und Inhalt, zwischen poetischen Einzelzügen und vorgegebenem Mythos, die auf Grund der menschlichen Natur und der poetischen Tradition der Griechen — Mächte, die hier nicht als wesensmäßig verschieden betrachtet werden — ein für allemal erprobt und festgelegt sind. Der Begriff des *πρέπον* bildet hier die Norm für die richtige Unterscheidung und Zuordnung der Inhalte und Ausdrucksformen, und zwar wirkt sich diese «Richtigkeit» auf zweierlei Weise aus: auf der einen Seite bezeichnet das Decorum dasjenige Moment, das die Möglichkeit der Sympathie und damit die W i r k u n g auf den Hörer bedingt, auf der anderen Seite beruht gerade auf dieser Angemessenheit des jeweiligen Ausdrucks die E i n h e i t des Werks, bei der «Anfang und Mitte und Ende» zusammenstimmen. Das *πρέπον* wird damit zu einem Begriff, i n d e m d i e o b j e k t i v e u n d d i e s u b j e k t i v e S e i t e d e r p o e t i s c h e n S c h ö n h e i t z u s a m m e n f a l l e n. VV. 73—152

Wenn in den Eingangsversen von der richtigen Verbindung der poetischen Elemente die Einheit des Werks und damit die Wirkung auf das Publikum abhängig gemacht wurde, so ist nunmehr das Prinzip sichtbar gemacht worden, nach dem sich diese Zusammenfügungen vollziehen sollen: das *πρέπον*. und zwar hat sich eine eigentümliche Doppelseitigkeit dieses Begriffs ergeben, insofern, als er einerseits gewissermaßen von der Regel weg der licentia zugewandt scheint, auf der anderen Seite dagegen erst die Regel begründet:

Denn wenn die Forderung einer strengen Scheidung der poetischen «Gebiete» als erstes Erfordernis des Decorum erschien, so wird in dem letzten Abschnitt der Begriff des *γένος* mit konkretem Inhalt erfüllt und in allen seinen Konsequenzen ad oculos demonstriert. Es findet hier eine Verengerung des Begriffs der künstlerischen E i n h e i t zu dem der G e s e t z l i c h k e i t der poetischen G a t t u n g statt, oder viel- VV. 153—284

mehr: das Decorum, das in dem Abschnitt (VV. 73—152) als Ordnungsprinzip für die Elemente der poetischen Gestaltung erwiesen wurde, bildet gewissermaßen die Rechtsquelle für das in den Versen 153—284 entwickelte legitimum [1]).

Wenn wir nun ausgehen von der praktischen Absicht des Gedichts, die gewissermaßen im Vordergrund steht, der Vereidigung der römischen Dichter auf die «exemplaria Graeca», so kann man zunächst sagen, daß die Zuspitzung der Gedankenführung auf das Gesetzmäßige, — und zwar in seiner exaktesten, ja fast pedantischen Form, nur den Zweck verfolgt, die Notwendigkeit der B i n d u n g mit allem möglichen Nachdruck hervorzuheben. Aber bei genauerer Betrachtung muß die Bedeutung dieses eigentümlichen dreistufigen Aufbaus doch etwas anders gefaßt werden: Wesentlich ist nicht nur die T a t s a c h e der Bindung, sondern die A r t ihrer B e g r ü n d u n g, und hier ist es bezeichnend, daß die Spannung zwischen Willkür und Beschränkung, zwischen licentia und lex, von der das Gedicht seinen Ausgang nahm, nicht durch einfache Entscheidung zugunsten der e i n e n Seite der Alternative aufgelöst wird, sondern in der formalen Durchführung dieses ersten Teils gleichsam «aufgehoben» ist. Das legitimum, das die Spitze dieses Aufbaus darstellt, gewinnt — nicht durch logische Deduktion, aber durch die Suggestion der künstlerischen Form — das Ansehn einer nicht willkürlich aufgestellten, sondern aus den einfachsten natürlichen Gegebenheiten des künstlerischen Schaffens mit Notwendigkeit erwachsenen Gesetzlichkeit. Es ist ein Gesetz, das die Freiheit nicht negiert, sondern gewissermaßen als notwendigen Gegenpol stets mit voraussetzt. Seinen konzentriertesten Ausdruck hat aber diese eigentümliche Polarität in dem Begriff des *πρέπον* gefunden: wenn wir daher in der Einleitung sagten, daß dieser Begriff gewissermaßen die Antwort auf die Grundprobleme der Ars poetica enthalte, so müssen wir dies jetzt in Hinsicht auf den ersten Teil genauer bestimmen:

Der Begriff des *πρέπον* bezeichnet an den verschiedenen Stellen, an denen er hier auftritt, und in Hinsicht auf die verschiedenen behandelten Themen, jeweils einen verschiedenen Grad der Gebundenheit des Dich-

---

[1]) Diese Funktion der VV. 153—258 innerhalb des Gesamtaufbaus scheint uns zugleich die wesentliche Erklärung für die ausführliche Behandlung des Dramas durch Horaz zu enthalten: schon die Aristotelische Poetik ist so angelegt, daß die Tragödie (bzw. — in dem uns verlorenen Teil — die Komödie) eine Sonderstellung einnimmt: in der Beschreibung der dramatischen Form wird der Aristotelische Begriff der als Endpunkt der historischen Entwicklung erscheinenden *φύσις* der poetischen Gattung im Einzelnen ausgeführt. Diese zentrale Stellung des Dramas ist in der peripatetischen Theorie, die die Aristotelische Poetik materiell wesentlich erweiterte und ergänzte, ohne doch ihre Struktur zu verändern, nie aufgegeben worden (vgl. A. Rostagni, Arte poetica di Orazio, Introduzione, cap. IV, p. XLI—XLIII). — Wenn Horaz also in seiner Kunstlehre das poetische *legitimum* zur Darstellung bringen wollte, so war ihm hierfür die in der langen Tradition der Poetik immer mehr verfeinerte und durchgebildete Deskription der dramatischen Form gewissermaßen vorgegeben: Dasselbe Gesetz des Decorum, das nach der von Horaz vorgetragenen Kunstanschauung den tragischen Dichter nötigt, die Grenzen des Mythos einzuhalten, zwingt hier die Darstellung individueller künstlerischer Probleme in den Rahmen der überkommenen ästhetischen Theorie.

ters; im Hinblick auf das G a n z e dieser ersten 285 Verse bezeichnet er jedoch nicht nur den Inbegriff der in der Dichtkunst wirksamen Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten: — er enthält in seiner Polarität zugleich gewissermaßen noch einmal in nuce die ganze Problematik der Poetik. Und auf dieser Tatsache: daß hier — trotz aller konkreten Festlegungen — vom Ganzen des Aufbaus her betrachtet das «Problem in der Mitte» [1a]) nicht aufgelöst, sondern erst recht sichtbar gemacht wird, beruht die Fruchtbarkeit der Ars poetica für die ästhetische Fragestellung der späteren Jahrhunderte.

Wenn wir nun unser Augenmerk auf das Verhältnis der beiden «Hauptteile» zueinander richten, so ist zwar deutlich, daß das *πρέπον* in diesen Abschnitten jeweils von verschiedenem historischen Ursprung ist, und daß Horaz dieser Unterschied des «ethischen» und des «ästhetischen» Decorum bewußt war [2]). Aber damit ist nicht gesagt, daß zwischen diesen beiden Bedeutungen für ihn keine Beziehung bestanden hätte.

Wenn im ersten Teil des Horazischen Gedichts in einer Entfaltung aller im Begriff des *πρέπον* gegebenen Beziehungsmöglichkeiten die Verbindlichkeit der griechischen exemplaria begründet und dargestellt ist, so wird im zweiten Teil dieses künstlerische Programm mittels des ethischen *πρέπον* in einer bestimmten Sinngebung des Dichteramtes verankert. Die «prästabilierte Harmonie» zwischen Freiheit und Gesetzlichkeit, als die das ästhetische Decorum hier dargestellt ist, wird damit zugleich zu einer Erscheinungsform des ordnenden *λόγος*, der auch das menschliche Leben, das des Einzelnen wie das der Gesamtheit, beherrscht [3]).

Indem wir nunmehr zu unserer eigentlichen Aufgabe zurückkehren, legen wir uns die Frage vor, in welcher Weise die Funktionen des Decorum, die wir in der Ars poetica erkennen konnten, dem Verständnis der Panaitischen Lehre vom *πρέπον* dienen können. Hier dürfen wir zunächst das «ethische» Decorum, das im zweiten Teil der Ars poetica Verwendung findet, ausschalten, da es erst als F o l g e der Pflichtenlehre des Panaitios denkbar ist und also für die Erklärung der Panaitischen Lehre vom Decorum von hier aus nichts gewonnen werden kann.

Etwas eingehender haben wir uns dagegen mit dem «ästhetischen» Decorum zu beschäftigen, das im ersten Teil der Ars poetica wirksam ist, denn das «Decorum quod poetae sequuntur» ist es ja, auf das sich Panaitios ausdrücklich beruft [4]).

[1a]) Vgl. Goethe, Sprüche in Prosa 967.

[2]) Vgl. O. Immisch, a. a. O. S. 178.

[3]) Um die Zusammenhänge zwischen Lebens- und Dichtkunst bei Horaz zu beleuchten, wäre eine Untersuchung über die Horazische Kunstauffassung, wie sie sich in seinem Werk, besonders in den Episteln und den «Römeroden» manifestiert, notwendig. Es ließe sich zeigen, daß Horaz auf theoretisch-philosophischem Wege nach einer Wiedergewinnung der ursprünglichen, bei den hellenischen Lyrikern, vor allem bei Pindar, vorhandenen Einheit von Leben und Kunst strebt.

[4]) Cicero De officiis I 97.

Wir wollen nun zunächst versuchen, durch einen kurzen historischen Rückblick die eigentümliche Doppelseitigkeit, die wir in diesem Begriff aufgewiesen haben, zu beleuchten. Jedoch ist in den folgenden skizzenhaften Ausführungen keineswegs der Versuch gemacht, eine «Begriffsgeschichte» [5]) des *πρέπον* — und sei es auch nur im Grundriß — zu geben, da eine solche Unternehmung, die auf einer weit breiteren Basis geführt werden müßte, den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

---

[5]) Vgl. hierzu W. Kroll, Die historische Stellung von Horaz A. p., Sokrates, N. F. VI (1918) S. 81 ff., vgl. auch jetzt M. Pohlenz, *Tò πρέπον* (siehe oben S. 4 Anm. 14).

Historischer Rückblick

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts scheint das *πρέπον* bereits in drei verschiedenen Verwendungsgebieten eine Art terminologischer Verfestigung erfahren zu haben:

1. In der berufsmäßigen Dichterauslegung der Rhapsoden, von der wir durch den platonischen Jugenddialog «Ion» einige Vorstellung erhalten;
2. in der musikalischen Lehre vom *ἦθος*, die auf Pythagoreischen Musiktheorien fußt, für uns aber erst in derjenigen Gestalt, die sie durch den Lehrer des Perikles Damon erhalten hat, — hauptsächlich durch die Vermittlung Platons —, einigermaßen faßbar wird *);
3. in der Theorie der sophistischen Rhetorik, deren philosophische Grundlage durch Protagoras gelegt wurde, die ihre begriffliche Durchbildung durch Gorgias erfuhr, und die für uns — abgesehen von der spärlichen Überlieferung Gorgianischer Reden und der Platonischen Polemik — erst in ihrer dogmatischen Erstarrung bei dem Schüler des Gorgias, Isokrates, greifbar wird.

I. Der Bedeutungsgehalt, den das *πρέπον* in dem zuerst bezeichneten Verwendungsgebiet besitzt, läßt sich mit eindeutiger Klarheit aus dem Platonischen Dialog erkennen: wenn Ion sich dort rühmt (p. 533 c 4), daß niemand so gut wie er über Homer sprechen könne, und dies damit begründet, daß er wisse (540 b 3 ff.), *«ἃ πρέπει . . . ἀνδρὶ εἰπεῖν καὶ ὁποῖα γυναικὶ καὶ ὁποῖα δούλῳ καὶ ὁποῖα ἐλευθέρῳ καὶ ὁποῖα ἀρχομένῳ καὶ ὁποῖα ἄρχοντι»*, so läßt diese Behauptung — sowie die immer wiederkehrende Verwendung des *πρέπειν*[1]) in der folgenden Auseinandersetzung — auf ein gewisses traditionsmäßiges Verfahren in der Dichtererklärung schließen, bei dem auf die Charakteristik der verschiedenen vom Dichter dargestellten Menschen durch die Worte, die ihnen in den Mund gelegt sind, hingewiesen wurde, — ein Verfahren, das gleichsam als Vorstufe der bei den späteren *κριτικοί* geübten Methode angesehen werden kann, deren beifälliges oder tadelndes Urteil über die Angemessenheit der dichterischen *ἠθοποιΐα* wir z. B. in der Tragikerscholien vor uns haben.

An der späteren Betrachtungsweise gemessen erscheint allerdings die Homer-Erklärung des Ion primitiv: es handelt sich hier um die Her-

---

*) Vgl. W. Kroll, a. a. O. S. 81.

[1]) 540 b ff.

vorhebung solcher Züge, durch die bestimmte Menschenklassen charakterisiert werden, von einem Eingehen auf die Feinheiten der individuellen Charakterzeichnung ist noch nicht die Rede.

Ein durchgebildetes System der *ἠθοποιΐα* finden wir erst in der Aristotelischen Poetik in dem Abschnitt über das *ἦθος* [2]) in dem allerdings der Begriff des *πρέπον* nicht ausdrücklich genannt wird, sondern gewissermaßen in verschiedene Unterbegriffe aufgeteilt scheint.

Aristoteles bestimmt dort folgende Kategorien als maßgebend für die poetische Charakterzeichnung: zunächst die sittliche Qualität, die *χρηστότης*, die in der *προαίρεσις* zum Ausdruck kommt. Zweitens die Angemessenheit (*τὸ ἁρμόττον*) an die verschiedenen Menschenarten: Mann und Frau, Freier und Sklave, usw., drittens die Ähnlichkeit (*τὸ ὅμοιον*) — bei der Nachbildung überlieferter Charaktere — und viertens die innere Konsequenz in der Durchführung des Charakters (*τὸ ὁμαλόν*), die auch eine «konsequente Inkonsequenz» sein kann.

Die drei Begriffe des *ἁρμόττον*, des *ὅμοιον* und des *ὁμαλόν*, in dem von uns eben bezeichneten Sinne, sind gleichsam die drei Brechungen, in denen der Begriff des *πρέπον*, soweit er sich auf die d i c h t e r i s c h e E t h o p o i i e bezieht, wirksam werden kann. Es sind hier bereits endgültig und in erschöpfender Weise die Gesichtspunkte bezeichnet, nach denen die spätere Dichterkritik die Bewahrung, bzw. Durchbrechung des *πρέπον* in der Charakterzeichnung beurteilte.

II. Die Bedeutung des *πρέπον* in der m u s i k a l i s c h e n T h e o r i e läßt sich zunächst aus den bekannten Erörterungen im dritten Buch der Platonischen *Πολιτεία* ermitteln, in denen Sokrates auf Grund der Lehren des Damon (*μετὰ Δάμωνος*) diejenigen Rhythmen und Tonarten bestimmt, die im Idealstaat zugelassen werden sollen [3]): Wenn die Theorie des Damon auf der Voraussetzung beruht, daß das musikalische Kunstwerk jeweils ein bestimmtes *ἦθος* nachahme, so bezeichnet *πρέπον* hier die richtige Zusammenfügung von Harmonie und Rhythmus, Melos und Logos zur Wiedergabe des bestimmten vom *ποιητής* erstrebten *ἦθος*. Und zwar geht aus der Art und Weise, wie Glaukon auf die Fragen des Sokrates die einzelnen Harmonien und Rhythmen charakterisiert, mit Deutlichkeit hervor, daß man über ein durchgebildetes System von Regeln über die Eignung der einzelnen Tonarten und Rhythmen für die verschiedenen Verbindungen verfügte, d. h. also, daß das *πρέπον* bzw. *ἀπρεπές* nach einem festen K a n o n beurteilt werden konnte [4]).

Wir werden auf dies «musikalische» *πρέπον* noch einmal zurückkommen müssen, wenn wir von der Bedeutung sprechen, die dieser Begriff in der Platonischen Ästhetik erhalten hat, und wenden uns jetzt dem dritten oben bezeichneten Verwendungsgebiet zu, der s o p h i s t i s c h e n R h e t o r i k.

---

[2]) cap. 15, p. 1454 a 15 ff.

[3]) 398 e 8 ff.

[4]) Z. B. 400 b 1 *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν . . . βουλευσόμεθα, τίνες τε ἀνελευθερίας καὶ ὕβρεως ἢ μανίας καὶ ἄλλης κακίας πρέπουσαι βάσεις καὶ τίνας τοῖς ἐναντίοις λειπτέον ῥυθμούς . . .*

III. Für die Bedeutung des *πρέπον* in der rhetorischen Theorie des Isokrates — den wir in den hier in Betracht kommenden Fragen als Fortsetzer der Gorgianischen Lehre auffassen dürfen [5]) — ist vor allem charakteristisch, daß es hier in enger Verbindung mit dem zentralen Begriff des *καιρός* aufzutreten pflegt, oder auch als ein synonymer Ausdruck für diesen verwendet werden kann. Bezeichnend sind hier vor allem die programmatischen Äußerungen in der Rede gegen die Sophisten:

Wenn Isokrates sich hier (§ 12, § 15) gegen die attischen Nachfolger der sizilischen Technographen wendet und für eine Art der Rhetorik eintritt, die nicht mit dem Memoiren feststehender *παραδείγματα* arbeitet, sondern vielmehr dem Schüler die geistige Beweglichkeit verleiht, sich den wechselnden Situationen des Lebens anzupassen, und die daher weniger auf *ἐπιστήμη* als auf *φύσις* und *γυμνασία* beruht, so erscheint neben dem Begriff des *καιρός* wiederholt derjenige des *πρέπον* (bzw. *ἀπρεπές*), um das neuentdeckte dynamische Moment, das für die Logosauffassung des Gorgias und seiner Schule so wesentlich ist, zu umschreiben [6]).

Mit dieser Betonung der Beweglichkeit und Relativität der rhetorischen Mittel steht aber ein zweites Moment in enger und notwendiger Verbindung, das allerdings an unserer Stelle nicht deutlich zum Ausdruck kommt:

Die Polemik des Isokrates in der Sophistenrede ist nicht abzulösen von der durch Gorgias bestimmten Zielsetzung der Rhetorik, die Ü b e r r e d u n g (*πειθώ*) der Mitmenschen durch psychologische Beeinflussung, d. h. durch Auslösung von Affekten und Stimmungen (*ψυχαγωγία*) zu bewirken — eine Zielsetzung, die ihrerseits auf der Lehre von der Unmöglichkeit eines sicheren Wissens beruht.

Als einziger Maßstab für die *εὐκαιρία*, bzw. das *πρέπον* der Darstellung ist also nach dieser Auffassung die W i r k u n g auf den Hörer gegeben.

Diese Seite des rhetorischen *πρέπον* wird nun in dem 7. Kapitel des III. Buches der Aristotelischen Rhetorik [7]), in dem dieser Begriff behandelt wird, deutlich. In diesem Kapitel, das ein fast unentwirrbares Aggregat übernommenen Materials und Aristotelischer Zusätze darstellt, gibt Aristoteles zunächst eine genaue Definition des *πρέπον*:

Es ist eine Eigenschaft speziell des S p r a c h s t i l s (*λέξις*) — und also der *ἀρετή λέξεως*, der *σαφήνεια*, untergeordnet — und besteht in der

---

[5]) Wir schließen uns in diesem Punkte den Ausführungen von W. Süß, (Ethos [Leipzig 1910] S. 17 ff.) an.

[6]) § 12 *Θαυμάζω δ᾽ ὅταν ἴδω τούτους μαθητῶν ἀξιουμένους, οἳ ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παράδειγμα φέροντες λελήθασιν σφᾶς αὐτούς. τίς γὰρ οὐκ οἶδεν πλὴν τούτων, ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταὐτόν, ὥστε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν, τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τοὐναντίον πέπονθεν; τό γὰρ ὑφ᾽ ἑτέρου ῥηθὲν τῷ λέγοντι μετ᾽ ἐκεῖνον οὐχ ὁμοίως χρήσιμόν ἐστιν, ἀλλ᾽ οὗτος εἶναι δοκεῖ τεχνικώτατος, ὅστις ἂν ἀξίως μὲν λέγῃ τῶν πραγμάτων, μηδὲν δὲ τῶν αὐτῶν τοῖς ἄλλοις εὑρίσκειν δύνηται. μέγιστον δὲ σημεῖον τῆς ἀνομοιότητος αὐτῶν· τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόν τε καλῶς ἔχειν, ἢν μὴ τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς [ἔχειν] μετάσχωσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν.*

[7]) p. 1408 a 10 ff.

Angemessenheit des Ausdrucks sowohl an die behandelte Sache als an *ἦθος* und *πάθος* des Redners. Auch bei Aristoteles tritt der enge Zusammenhang zwischen *πρέπον* und *καιρός* hervor, insofern, als das *εὔκαιρον* in unmittelbarem Anschluß an das *πρέπον* behandelt wird: die Sonderung der beiden Begriffe läßt sich nicht klar durchführen, doch scheint sich das *πρέπον* mehr auf die qualitative Auswahl der Stilmittel, das *εὔκαιρον* auf die quantitative Dosierung zu beziehen.

Die wesentliche Bedeutung der Aristotelischen Erörterung besteht für uns aber darin, daß hier die spezifische Funktion des rhetorischen *πρέπον* kenntlich wird: Die angemessene Ausdrucksweise bewirkt jene «Sympathie» des Hörers mit dem Redner [8]), auf der — nach einer Anschauung, die sich von Gorgias' Helenarede bis zur Ars poetica verfolgen läßt —, die Wirkung des Dichters, sowohl wie die des Redners beruht: das *πρέπον* in der spezifischen Ausprägung der rhetorischen Theorie, wie wir es hier vor uns haben, ist also in erster Linie Instrument der *ψυχαγωγία* [9]).

Es ist bekannt, daß der Nachfolger des Aristoteles, Theophrast, der an die Stelle der einen von Aristoteles anerkannten *ἀρετὴ λέξεως* deren vier setzte [10]), auch das *πρέπον* zu einer selbständigen *ἀρετή* erhoben hat. Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich auf ihn auch die von der des Aristoteles verschiedene Einteilungsweise des *πρέπον* zurückführen, die wir z. B. bei Cicero finden [11]), nach der sich das jeweilige *πρέπον* 1. nach dem Redner, 2. nach der behandelten Sache, 3. nach dem Publikum, 4. nach dem Zeitpunkt bestimmt. Ein Beziehungssystem, durch das die Beurteilung des *πρέπον* auf eine breitere Basis gestellt wird, so daß der Begriff nun wirklich zum Maßstab der Variation aller rednerischen Mittel nach allen in Betracht kommenden Gesichtspunkten werden konnte.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf die weitere Verästelung des rhetorischen *πρέπον*, speziell auf seine Beziehung zu den Gebieten des *ἦθος* und *πάθος* näher einzugehen, — worauf es uns hier in erster Linie ankommt, ist die Feststellung, daß sich das spezifisch rhetorische *πρέπον* von dem oben charakterisierten dichterischen und musikalischen in seiner gedanklichen Nuancierung deutlich abhebt: Während es in den beiden zuerst behandelten Verwendungsgebieten eine irgendwie gesetzmäßige Zuordnung bezeichnet, ist hier das Moment der Relativität, das in dem Begriff verborgen lag, gleichsam das dominierende geworden, und während es dort eine

---

[8]) 1408 a 20 *παραλογίζεταί τε γὰρ ἡ ψυχὴ ὡς ἀληθῶς λέγοντος, ὅτι ἐπὶ τοῖς τοιούτοις οὕτως ἔχουσιν ὥστ' οἴονται, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἔχει, ὡς ὁ λέγων, τὰ πράγματα οὕτως ἔχειν, καὶ συνομοιοπαθεῖ ὁ ἀκούων ἀεὶ τῷ παθητικῶς λέγοντι, κἂν μηθὲν λέγῃ.*

[9]) Nur auf Grund der stillschweigenden Voraussetzung, daß es sich hier überhaupt um Mittel irrationaler Beeinflussung handelt, ist die Einfügung der — zunächst so störend wirkenden — Bemerkung 1408 a 33—36 «*πάσχουσι δέ τι οἱ ἀκροαταί . . .*» verständlich. Auch das *ἦθος* ist hier nicht die *ἐπιείκεια τοῦ λέγοντος* wie Rhet. I 2, 1356 a 1 ff., sondern ein Mittel zum *τὸν ἀκροάτην διαθεῖναί πως*.

[10]) Vgl. J. Stroux, De Theophrasti virtutibus dicendi, Leipzig 1912, S. 16 ff.

[11]) Orator 71; De Oratore III 210 f.

objektive Norm enthält, wird es hier an der erstrebten subjektiven Wirkung auf den Hörer orientiert.

Diesen prinzipiellen Gegensatz zwischen den verschiedenen Ausprägungen des Begriffs in den verschiedenen Gedankenkreisen müssen wir uns vor Augen halten, wenn wir die Bedeutung des *πρέπον* in der Platonischen Ästhetik begreifen wollen.

Wenn es als ein Grundmotiv aller Betrachtung Platons über das Schöne bezeichnet werden kann, daß er bestrebt ist, das *καλόν* als objektive Wesenheit unabhängig von allen subjektiven sensualitistischen Kriterien zu fassen, so wirkt sich diese Tendenz in der Platonischen Stellung zum Begriff des *πρέπον* in den verschiedenen Zusammenhängen seiner Lehre in sehr verschiedener Weise aus:

Im Dialog Hippias maior taucht der Begriff des *πρέπον* auf am Ende einer Erörterung, die die Relativität alles empirisch Schönen zum Ergebnis gehabt hatte [12]. Und wenn Sokrates hier einen Augenblick in Erwägung zieht, ob nicht vielleicht gerade im Passenden — also einer bloßen Beziehung — das Wesen des Schönen zu suchen sei [13], so wird dieser Gedanke sogleich verworfen, indem das *πρέπον* als ein bloß Scheinhaftes erkannt wird, durch das die Dinge nur schön wirken, nicht schön sein können [14].

Wir sehen, daß der Begriff des *πρέπον*, wie ihn Platon hier faßt, dem Wesen nach verwandt ist mit derjenigen Ausprägung des Begriffs, die wir als die spezifisch rhetorische bezeichneten, wenn er auch hier völlig losgelöst erscheint von seinem rhetorischen Stoffbereich.

Aber wenn auch für unsere historische Betrachtung die Platonischen Darlegungen über das *πρέπον* im Hippias maior von großem Interesse sind, einmal weil schon die Tatsache, daß der Gang der dialektischen Erörterung über das Schöne fast zwangsläufig zu einer Auseinandersetzung über das Verhältnis des *καλόν* zum *πρέπον* führt, auf die Bedeutsamkeit dieses Begriffs im zeitgenössischen Denken hinzuweisen scheint, vor allem aber weil durch die Platonische Einordnung des *πρέπον* in das System der Werte eine Seite des Begriffs: sein relativer und subjektiver Charakter, in ein helleres Licht gerückt wird — in der antiken Ästhetik ist diese allgemein begriffliche Auseinandersetzung mit dem *πρέπον* scheinbar ohne jede greifbare Nachwirkung geblieben.

Von einschneidender Bedeutung für die Entwicklung der antiken Kunstlehre ist dagegen eine andere Platonische Auseinandersetzung geworden, in der wiederum das *πρέπον* — diesmal aber in einem völlig anderen Sinne — eine wesentliche Rolle spielt:

Es handelt sich hier um jene Ausführungen im II. und III. Buche der *Νόμοι*, auf deren Bedeutung für die antiken Anschauungen vom

---

[12]) 290 c 7.

[13]) 293 e 4 ... *αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκόπει, εἴ τοῦτο τυγχάνει ὂν τὸ καλόν.*

[14]) 294 d 5 ... *ὥστε τὸ πρέπον, εἰ μὲν τὸ καλὰ ποιοῦν ἐστιν εἶναι, τὸ μὲν καλὸν ἂν εἴη . . . οὐ μέντοι τόγε ποιοῦν φαίνεσθαι· εἰ δὲ τὸ φαίνεσθαι ποιοῦν ἐστιν τὸ πρέπον, οὐκ ἂν εἴη τὸ καλόν.*

«Klassischen in der Dichtkunst» J. Stroux [15]) hingewiesen hat. Wir werden daher auf diese Erörterungen nur insoweit einzugehen haben, als sich prinzipielle Erkenntnisse über die Funktion des *πρέπον* aus ihnen gewinnen lassen.

Das allgemeine Problem, das der Platonischen Auseinandersetzung zugrundeliegt, ist wiederum das Verhältnis des Schönen zu der Welt des objektiven Seins auf der einen, der des subjektiven Scheins auf der anderen Seite. Doch ist die Frage hier konkretisiert zu derjenigen nach den Maßstäben der Beurteilung des musikalischen Kunstwerks. Die Meinung der Vielen [16]) *μουσικῆς ὀρθότητα εἶναι τὴν ἡδονὴν ταῖς ψυχαῖς πορίζουσαν δύναμιν* wird als *οὔτε ἀνεκτὸν οὔτε ὅσιον τὸ παράπαν φθέγγεσθαι* abgelehnt. Zwar macht Platon das Zugeständnis, daß die *μουσική* auch nach der Lust, die sie erweckt, beurteilt werden müsse [17]), jedoch nicht nach dem Vergnügen der Masse, sondern derjenigen, die an *ἀρετή* und *παιδεία* die ersten sind [18]).

Jedoch auch dieses Zugeständnis erfährt im Laufe der Auseinandersetzung noch eine weitere Einschränkung: der dionysische Chor, der im Staate der *Νόμοι* das Amt eines öffentlichen Krikers auszuüben und über die Zulassung, bzw. Abweisung der von den *ποιηταί* gebotenen Kunstwerken zu entscheiden hat, soll bei seinem Urteil nach Möglichkeit die subjektive Lustempfindung (*χάρις*) völlig ausschalten und sich allein nach der *ὀρθότης μουσική* richten [19]).

Die Bewertung des musikalischen Kunstwerks beruht auf der allgemeinen Voraussetzung der Platonischen Ästhetik, daß dieses eine «Nachahmung» ist; sie bestimmt sich zunächst nach moralischen Gesichtspunkten, insofern, als nur die Nachbildung solcher *ἤθη* überhaupt zugelassen werden darf, die dem *λόγος ὀρθός* nicht widerstreiten.

Die *ὀρθότης μουσική* im eigentlichen Sinne richtet sich aber ebenso wie diejenige der bildenden Kunst danach, ob der Dichter in seiner *εἰκασία* das Vorbild getreu wiedergegeben hat.

Der dionysische Chor muß also vor allem die vom *ποιητής* nachgeahmten *ἤθη καὶ πράξεις* kennen, dann vermag er zu beurteilen, ob die Elemente des musikalischen Kunstwerks in der richtigen Ordnung zusammengefügt sind (*τὸν προσήκοντα τάξιν ἀπείληφεν*) [20]), und damit, ob die Nachahmung gut oder schlecht ist [21]).

Die geziemende Ordnung [22]) entsteht nun wiederum durch die rich-

---

[15]) Die Anschauungen vom Klassischen im Altertume (Das Problem des Klassischen u. d. Antike, Vorträge, geh. a. d. Fachtagung d. kl. Altertumsw. z. Naumburg 1930, Leipzig 1931, S. 1 ff.) S. 2.

[16]) II 655 c 8.

[17]) 658 e 6 sqq.

[18]) Vgl. A. Rostagni, Aristotele e Aristotelismo nell' Estetica Antica Stud. Ital. di Philol. Class., N. S. II (1922) S. 40 ff.

[19]) 668 a 9 *Ἥκιστ' ἄρα ὅταν τις μουσικὴν ἡδονῇ φῇ κρίνεσθαι τοῦτον ἀποδεκτέον τὸν λόγον, καὶ ζητητέον ἥκιστα ταύτην ὡς σπουδαίαν, εἴ τις ἄρα που καὶ γίγνοιτο, ἀλλ' ἐκείνην τὴν ἔχουσαν τὴν ὁμοιότητα τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι . . . καὶ τούτοις δὴ τοῖς τὴν καλλίστην ᾠδήν τε ζητοῦσι καὶ μοῦσαν ζητητέον . . . οὐχ ἥτις ἡδεῖα ἀλλ' ἥτις ὀρθή· μιμήσεως γὰρ ἦν, . . . ὀρθότης, εἰ τὸ μιμηθὲν ὅσον τε καὶ οἷον ἦν ἀποτελοῖτο.*

[20]) 668 e 1.

[21]) 668 b 9—669 b 2.

[22]) 669 b 5 ff. . . .

tige Auswahl und Verbindung von Wort, Melodie und Rhythmus nach dem Prinzip des πρέπον, wie wir es bereits in der Πολιτεία kennengelernt haben. Jedoch ist die Wirksamkeit dieses Prinzips in den Ausführungen der Νόμοι eine weit umfassendere: es handelt sich hier überhaupt um die Stabilisierung einer Gesetzmäßigkeit, durch die sowohl die unorganische Mischung und Häufung von Stimmen und Instrumenten als auch die Verselbständigung der einzelnen Elemente des musikalischen Kunstwerks ausgeschlossen wird und seine Einheit gewahrt bleibt[23].

Der Kanon, nach dem sich diese ὀρθότης μουσική bestimmt, hat unwandelbare, absolute Geltung: seine Urheber sind gleichsam die Musen selbst[24]. Die Forderung einer unveränderlichen musischen Ordnung wird von Platon an anderer Stelle[25] von einer anderen Seite her begründet, und hier wird zugleich die Konsequenz gezogen, daß die strenge Trennung der musikalischen Gattungen, wie sie vor alters geübt wurde, bewahrt bleiben müsse. Platon beruft sich dabei auf das δίκαιον τῶν Μουσῶν καὶ νόμιμον[26].

Für unsere Betrachtung ist hier wichtig: Platon greift auf das m u s i k a l i s c h e πρέπον zurück, das für ihn zum Prinzip der τάξις überhaupt wird.

Und hier wird der Abstand zur rhetorischen Ausprägung des πρέπον ganz deutlich: während das πρέπον dort dasjenige Moment bezeichnete, durch das die p s y c h o l o g i s c h e B e e i n f l u s s u n g des Hörers bewirkt ist, ist es bei Platon gerade umgekehrt dasjenige Prinzip, das die objektive R i c h t i g k e i t und E i n h e i t des Kunstwerks gewährleistet. Der Gegensatz zwischen den beiden Auffassungen wird deutlich illustriert, wenn man sich vor Augen hält, in welch enger Verbindung das ‘πρεπόντως’ bei Isokrates mit dem ‘καινῶς’ steht, während es bei Platon an einem v e r g a n g e n e n Stand der musikalischen Entwicklung orientiert ist.

Die strenge Ablehnung der ἡδονή als ästhetischem Kriterium ist bekanntlich in der Aristotelischen Kunstlehre wieder aufgegeben worden. Für Aristoteles gehört die Erweckung der Lust — die allerdings bei den einzelnen poetischen Gattungen sehr verschiedener Art ist — zum Wesen der Dichtkunst.

Aus dieser prinzipiellen Anerkennung des subjektiven Moments zieht Aristoteles jedoch nicht die Konsequenz, daß ein unbegrenztes, nur auf Wirkung ausgehendes Trennen und Mischen der poetischen Elemente möglich und erlaubt sei. Indem sie rein deskriptiv vorzugehen scheint, wird seine Poetik normativ durch den Begriff der poetischen Gattung, die ihre vollendete Form zu einem bestimmten v e r g a n g e n e n historischen Zeitpunkt erreicht hat. Wie der Begriff der φύσις der poetischen Gattung normgebend auch für die Einzelheiten der Dichtung wirkt, wird in der Aristotelischen Behandlung der Tragödie deutlich.

Während also Platon mit folgerichtiger Strenge an der Stabilisierung einer musischen Norm festhält, unter möglichster Ausschaltung des

---

[23]) Ebda. d 1 . . . ὡς ἔν τι μιμούμεναι.
[24]) Ebda. c 1 ff.
[25]) III 700 a 7 ff.
[26]) Ebda. d 5.

in seiner Wandelbarkeit jeder konservativen Kunsthaltung feindlichen Moments der hedonischen Wirkung, beginnt mit Aristoteles die *Verbindung* eines von den großen Erscheinungen der Vergangenheit bestimmten Kunstideals mit der positiven Wertung der lusterregenden Funktion des Kunstwerks, — eine Verbindung, die, an Platons Lehre gemessen, der inneren Logik des Gedankens nach weniger konsequent, dafür aber durch ihre psychologische Tendenz für die Deutung konkreter künstlerischer Phänomene leichter verwendbar erscheint.

Wenn wir uns von hier zu der Betrachtung des πρέπον in der Ars poetica zurückwenden, so ist es zunächst offenbar, daß hier nicht irgendeine einzelne der drei von uns aufgezeigten Bedeutungen, sondern *alle gemeinsam* zu berücksichtigen sind: Ohne weiteres erkennbar ist das πρέπον, das sich auf die dichterische ἠθοποιΐα und das «rhetorische», das sich auf die Nuancierung des Sprachstils und die εὐκαιρία bezieht. Aber auch die dritte Bedeutung ist hier in Kraft, denn das gleiche Prinzip, das die strenge Scheidung der im eigentlichen Sinne musikalischen γένη bei Platon bestimmt, erkennen wir auch hier als maßgebend bei der Bindung an das — Aristotelische — Gesetz der poetischen Gattung.

Während nun diejenige Form des πρέπον, die wir als die «dichterische» im engeren Sinne bezeichneten, auf die gedankliche Haltung des Gedichts keinen wesentlichen Einfluß ausübt, ergeben sich aus der Verbindung des «rhetorischen» und «musikalischen» πρέπον, eigentümliche Konsequenzen: sie hat die merkwürdige *Spannung* zur Folge, von der — wie wir zu zeigen versuchten — der Aufbau des ersten Teils bestimmt ist; jedoch der ursprüngliche *Gegensatz* zwischen dem nach ψυχαγωγία tendierenden πρέπον und dem auf ὀρθότης gerichteten ist hier nicht mehr vorhanden. Der Aufbau des Horazischen Gedichts ergibt, daß es Horaz in erster Linie auf die ὀρθότης des Gedichts ankommt — ja, wenn er im zweiten Teil mit Hilfe des πρέπον die ästhetische Gesetzmäßigkeit ethisch zu unterbauen sucht, so könnte sich dies als ein Wiederaufnehmen des Platonischen Gedankens vom δίκαιον τῆς Μούσης καὶ νόμιμον im Geiste des römischen Dichters deuten lassen.

Sehen wir jedoch von der spezifisch Horazischen — als Abwehr zeitgenössischer Tendenzen in ihrer Stärke zu begreifenden — Betonung des «legitimum» ab, so ist der Geist der Kunstlehre, die im ersten Teil des Gedichts vorgetragen wird, wesentlich durch die ausgleichende Vermischung und Vereinung zweier ursprünglich heterogener, ja entgegengesetzter Kunstanschauungen bestimmt:

Dieser Prozeß manifestiert sich am greifbarsten in der Funktion, die dem Begriff des πρέπον hier zuteil geworden ist: Wenn dieser Begriff ursprünglich auf der einen Seite Träger und Exponent eines *dynamischen Relativismus und Subjektivismus* gewesen ist — auf der anderen Seite sich die *konservativ-pädagogische* Kunstgesinnung ebenfalls auf ihn beruft, so ist dieser ursprüngliche *Gegensatz* hier überwunden. Das πρέπον ist hier geradezu zu demjenigen Begriff geworden, in dem die Gesetzlichkeit und

Einheit des Werks auf der einen, die Wirkung auf den Betrachter auf der anderen Seite koindizieren.

Wann sich diese Verschmelzung, die ja schon in der Aristotelischen Kunstauffassung angebahnt ist, endgültig vollzogen hat[27]), kann hier nicht untersucht werden: für unsere Betrachtung ist allein wesentlich, daß mit dieser Entwicklungsstufe der Lehre vom *πρέπον*, auf der die ursprüngliche Gegensätzlichkeit seiner verschiedenen Verwendungsweisen bereits überbrückt ist, die gedanklichen Voraussetzungen gegeben sind, von denen aus eine Konzeption wie die Panaitische Lehre vom Decorum verständlich wird.

---

[27]) Eine entscheidende Rolle ist hier sicherlich Theophrast zuzuweisen: dafür spricht nicht so sehr die Bedeutung, welche dieser dem *πρέπον* in der Theorie der *λέξις* zuerkannte, als vielmehr die Tatsache, daß er Aristotelische Ansätze fortbildend versucht hat, die Gesetze des künstlerischen Ausdrucks unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu begründen, indem er von der — im wesentlichen als gleichartig gefaßten — menschlichen Natur ausgeht. Diese Tendenz läßt sich sowohl in seiner Lehre von der *ὑπόκρισις* (vgl. oben S. 85 Anm. 18), als auch in seiner Periodenlehre erkennen (vgl. Cicero De oratore III 178 ff., vor allem 195 ff.). Die Aufgabe der *ars* wird hier so aufgefaßt, daß sie das allgemein menschliche ästhetische Empfinden zu explizieren und zu notieren hat. Es ist deutlich, daß der Begriff des «Natürlichen», der hier in die Ästhetik eindringt, jene Verschmelzung ursprünglich entgegengesetzter Kunstauffassungen ermöglicht: Der angemessene pathetische und ethische Ausdruck wie die *φύσις* der poetischen Gattung werden unter diesem Gesichtspunkt zu — mehr oder minder komplexen — «Pathosformeln», in denen bestimmte allgemeinmenschliche Gehalte auf allgemeinverbindliche Weise sagbar gemacht sind.

Die Ars vivendi des Panaitios

Wenn wir uns nunmehr die Frage vorlegen, welche Berührungspunkte zwischen der Lehre vom πρέπον in der Ars poetica und der in De officiis I §§ 93—149 vorgetragenen bestehen, so ist zunächst deutlich, daß den Ausgangspunkt der Panaitischen Darstellung jenes πρέπον bildet, das wir kurz als das «poetische» im eigentlichen Sinne bezeichnet haben, d. h. das für die dichterische ἠθοποιΐα maßgebende. Aber die Funktion des Begriffs in der gedanklichen Entwicklung des Kapitels geht über die in dem «Schauspielergleichnis» bezeichnete weit hinaus:

Wenn das Kapitel — wie wir gesehen haben — in der Weise aufgebaut ist, daß als Inhalt des πρέπον einerseits die Einheit des Lebens, andererseits die Billigung durch die Mitmenschen gekennzeichnet wird, und diese Begriffe in einer unauflöslichen Weise wechselseitig miteinander verknüpft werden, so ist hier die Analogie zu der Funktion, die das Decorum in der Dichtkunst besaß, deutlich: Wenn in der Poetik das Decorum gleichsam die Verbindung zwischen der Einheit des Werks und der Wirkung auf das Publikum bezeichnet, so kennzeichnet es in der Ethik auf der einen Seite die Einheitlichkeit der Lebensform, auf der andern die Wohlgefälligkeit bei den Mitmenschen.

Und auch in einer zweiten Hinsicht läßt sich eine Parallele zu dem ästhetischen πρέπον der Ars poetica aufweisen: Wenn das Decorum bei Panaitios auf der einen Seite — in seiner Bezogenheit auf die Individualität des Einzelnen, in seiner Abhängigkeit von den jeweiligen zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten — ein dynamisches Moment, eine Absage an jede allgemeinverbindliche Norm des Verhaltens zu bezeichnen scheint, so fällt doch, wie wir gesehen haben, seine Bewahrung in concreto zum großen Teil zusammen mit der Beobachtung der allgemeinen Grundsätze nicht nur der Moral, sondern auch der Konvention, ja mit der Unterordnung unter die Regeln des äußeren gesellschaftlichen Anstandes, die — ebenso wie die Gesetze der Ästhetik — ihre normative Geltung erhalten, weil sie als Niederschlag eines natürlichen, allgemein-menschlichen Empfindens für das Sittlich-Schöne gefaßt werden.

Diese grundlegende Übereinstimmung in der Art und Weise, wie hier im Begriff des πρέπον die gedanklichen Gegensätze zwischen objektiver Form und subjektivem Reiz, zwischen Freiheit und Bindung

überwunden sind, macht es deutlich, daß für die Konzeption der Panaitischen Lehre vom Decorum neben dem Schauspielermotiv eine andere Vorstellung von grundlegender Bedeutung gewesen ist, die ebenfalls in Gleichnissen Ausdruck findet, wenn Panaitios verlangt, daß das Leben gleichmäßig aufgebaut sein müsse wie eine Rede oder daß es wie ein Musikstück keine Disharmonien aufweisen dürfe:

Panaitios entwickelt hier mit den Mitteln einer Ästhetik, deren Wesen darin besteht, daß sie im Begriff des *πρέπον* die beiden Aspekte des Schönen: *χάρις* und *κάλλος*, vereinigt hat, die Anschauung, daß das Leben ein K u n s t w e r k sein müsse: Seine Lehre vom Decorum ist in einem spezifischen Sinne eine «a r s v i t a e».

Hiermit haben wir den Ansatzpunkt gefunden, von dem aus wir die eigentliche philosophische Leistung des Panaitios ermessen können:

Der Gedanke, daß die Tugend die *τέχνη τοῦ βίου* sei, gehört nicht Panaitios an, er ist vielmehr allgemein stoisch: die Tugend gehört nach altstoischer Lehre zu den *τέχναι πρακτικαί*, wie z. B. die Schauspiel- oder Tanzkunst, deren *τέλος* zum Unterschied von dem der *τέχναι ποιητικαί* kein äußeres *ἔργον* ist, sondern in der Ausübung selbst besteht [1].

Die völlige Umbildung jedoch, die dies stoische Motiv durch Panaitios erfuhr, wird deutlich, wenn wir uns vor Augen führen, worin für den Stoiker das Wesen der *τέχνη* im allgemeinen und das der *τέχνη τοῦ βίου* im besonderen bestand: *Τέχνη* ist in erster Linie die s y s t e m a t i s c h e H a r m o n i e sowie die m e t h o d i s c h e O r d n u n g und Vollständigkeit der Vorstellungen und Urteile [2]. Aber während alle übrigen Künste eine systematische Einheit nur in Bezug auf ihren besonderen Zweck darstellen, ist die Tugend die absolute Harmonie aller Urteile und Begriffe, sie ist also gewissermaßen *τέχνη κατ' ἐξοχήν*; der Weise, der allein in ihrem Besitz ist, ist der *τεχνίτης τοῦ βίου* [3].

Um die Bedeutung dieses Lehrsatzes würdigen zu können, ist es nützlich, eine Polemik für und wider ihn, die wir bei Sextus Empiricus finden [4], zu betrachten: es wird dort unter anderm der Einwand erhoben, daß die Tugend nicht als *τέχνη* betrachtet werden könne, da die *ἔργα*, die sie hervorbringe, nicht als solche kenntlich seien: die *καθήκοντα* des Weisen, des *τεχνίτης*, unterscheiden sich an und für sich nicht von denen des Toren, des *ἰδιώτης* [5].

Dies wird von den Stoikern eingeräumt, aber trotzdem halten diese an dem Begriff der *τέχνη τοῦ βίου* fest, indem sie das Kriterium nicht in das W e r k , sondern in die S e e l e des Handelnden verlegen: die einzelnen Handlung, z. B. die Ehrung der Eltern, mögen völlig gleich sein bei den Weisen und bei dem Toren, bei dem Fachmann und bei dem

---

1) Cicero De fin. III 24.

2) Arnim, Fragmenta Stoic. Vet. II 93 (Galen, Defin medic. 7 Vol. XIX p. 350) *τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον ἐν τῷ βίῳ. ἢ οὕτως· τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων ἐφ' ἓν τέλος τὴν ἀναφορὰν ἐχόντων.*

3) Arnim, Fragm. III 598 (Sextus adv. math. XI 170).

4) Adv. math. XI 168 ff. Diese ganze Polemik geht — wie die stoischen Gegenargumente zeigen — auf ältere Kontroversen zwischen Stoa und Akademie, bzw. Peripatos zurück.

5) Ebd. 199 ff.

Laien — entscheidend ist, daß nur jener sie in der richtigen seelischen Verfassung und aus einem sicheren Wissen heraus, dieser gleichsam zufällig vollzogen hat.

Neben diesem inneren Kriterium wird von einigen Stoikern jedoch noch ein äußeres angegeben: der *τεχνίτης* wird sich von dem *ἰδιώτης* wie in allen übrigen Künsten, so auch in der Lebenskunst durch die Konsequenz und Einheit seiner Handlungen unterscheiden [6]).

Aber auch diese Lösung will Sextus nicht gelten lassen: «Denn», sagt er, «daß es eine systematische Ordnung des Lebens geben könne, ist mehr ein frommer Wunsch als eine Tatsache. Denn ein Mensch, der sich bereit hält, den bunten und mannigfaltigen Zufällen des Lebens zu begegnen, kann niemals eine gleichmäßige Ordnung bewahren, und am wenigsten der Verständige, der die Unstetigkeit der Tyche und die Unsicherheit aller Dinge kennt.» [7])

Es ist charakteristisch, daß auch in dieser Streitfrage, wie so oft in der akademischen und peripatetischen Diskussion gegen die Stoa, die Aristotelische Polemik gegen den Platonisch-Sokratischen Rationalismus nachwirkt. Denn während die Konzeption der *τέχνη τοῦ βίου* gewissermaßen die Erstarrung der Platonischen Forderung einer auf dem Wissen beruhenden Ethik darstellt, geht die methodische Sonderung der Gebiete der *τέχνη* und der *ἀρετή* auf Aristoteles zurück [8]).

So läßt sich in dem ersten der von uns angeführten Argumente des Sextus deutlich der Zusammenhang mit den Aristotelischen Distinktionen erkennen, nach denen das Ergebnis der *τέχνη*, das *ἔργον*, an und für sich einen Wert besitzt, während dasjenige der *ἀρετή*, die *πρᾶξις*, nicht nur an und für sich, sondern auch in Beziehung auf die *προαίρεσις* des Urhebers beurteilt werden müsse [9]).

Die eigentümlich differenzierte Betrachtungsweise des Aristoteles, bei dem die *ἐπιστήμη* ganz in der Sphäre der Innerlichkeit bleibt, die *τέχνη* nur aus ihrem äußeren Ergebnis, die *ἠθικὴ ἀρετή* dagegen in einer — rational nicht völlig auflösbaren — Weise sowohl von der Handlung als auch vom Handelnden aus beurteilt wird, ist in dem stoischen Begriff der *τέχνη τοῦ βίου* aufgehoben; als einziges Kriterium jeder *ἐνέργεια* ist die innere Übereinstimmung des handelnden Subjekts übriggeblieben.

Wir sehen also, daß eine wesentliche Bedeutung des stoischen Dogmas von der *τέχνη τοῦ βίου* darin besteht, daß hier der Anspruch erhoben wird, alle Handlungen von einem einheitlichen Zentrum, dem handelnden Subjekt aus, zu bewerten.

---

[6]) Ebd. 207 ff.
[7]) Ebd. 208.
[8]) Nikom. Eth. 1139 b 36 ff.
[9]) Nikom. Eth. 1105 a 26 *ἔτι οὐδ᾽ ὅμοιόν ἐστιν ἐπὶ τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν. τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὖ ἔχει ἐν αὑτοῖς, ἀρκεῖ οὖν ταῦτα πὼς ἔχοντα γενέσθαι· τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πὼς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πὼς ἔχων πράττῃ. πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ᾽ ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι᾽ αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.*

Wenn aber die Stoa hiermit, wie gesagt worden ist [10]), den Grund gelegt hat zu der Erkenntnis der Einheit der sittlichen Persönlichkeit, so läßt sich doch gerade mit Hilfe jener bei Sextus überlieferten Polemik entwickeln, wie sehr der Lehre der alten Stoa der moderne Begriff der Persönlichkeit noch fremd ist. Denn wenn es zum Wesen der Persönlichkeit in unserem Sinne gehört, daß ein einheitliches Innere in einem äußeren Medium: in Gestalt, Gebärde, Handlungen und Schicksal seinen spezifischen Ausdruck findet, so bleibt in der alten Stoa die Einheit des Subjekts eine so völlig innerliche, daß sich keine denknotwendige Beziehung zum äußeren Handeln herstellen läßt; sie ist ferner so völlig als rational und allgemein gefaßt, daß nicht sichtbar wird, auf welche Weise sie die unendliche Regellosigkeit des äußeren Geschehens durchdringen soll; das heißt: es fehlt hier ganz die Vorstellung des von einem Mittelpunkt aus gestalteten Lebens, die mit unserem Begriff der Persönlichkeit untrennbar verbunden ist.

Wir können also sagen: in dem stoischen Dogma von der *τέχνη τοῦ βίου* ist die Zentrierung der ethischen Betrachtung auf das handelnde Subjekt formal vollzogen, — aber es ist nur ein logisches Schema gewonnen, das in der Anwendung auf den konkreten Einzelfall versagt:

Als Grund für dieses Versagen ist aber jene Zuspitzung der ethischen Problematik auf die Gestalt des Weisen zu betrachten, der in der Lehre der alten Stoa trotz seiner absoluten Beziehungslosigkeit zu jeder menschlichen Wirklichkeit als Realität postuliert wurde.

Zwar ist der Ansatz zu einer relativen Wertung des Nichtweisen und seiner Handlungen schon vor Panaitios gegeben, wie denn der Begriff des *καθῆκον* [11]) schon für Zenon, der des *προκόπτων* [12]) für Chrysipp belegt ist. Aber es fehlte diesen Begriffen der logische Ort im stoischen System, da sie ja mit den Grundlagen der Güterlehre und der daraus resultierenden Lehre von der Gleichheit aller Verfehlungen sich in unheilbarem Widerspruch befinden: man konnte zwar die grundsätzliche Verschiedenheit des Fortschreitenden vom Weisen in Gleichnissen ausdrücken, hatte aber keinen Ausdruck für seine Bezogenheit auf das System der Werte [13]).

Erst Panaitios ist es gewesen, der die ethische Betrachtung ganz und gar auf die Problematik des *προκόπτων* einstellte. Und zwar handelt es sich hier nicht nur — wie man wohl gemeint hat — um die stärkere Betonung eines bisher vernachlässigten stoischen Lehrstücks, sondern um eine durchgreifende Änderung des Systems:

Daß Panaitios nicht nur die Realität des stoischen Weisen leugnete, sondern daß er die spezifisch stoische Fragestellung nach dem Verhalten des Weisen als prinzipiell falsch ablehnte, zeigt ein bei Seneca überlieferter Ausspruch, aus dem hervorgeht, mit welcher Ironie er dies Thema gelegentlich behandelt hat [14]), — mit Hilfe welcher Denk-

[10]) Vor allem M. Wundt, Griechische Ethik II S. 368 ff.
[11]) Vgl. Arnim, Fragm. Stoic. Vet. I p. 230 ff.
[12]) z. B. Arnim, Fragm. Stoic. Vet. III.
[13]) Arnim, Fragm. Stoic. Vet. III p. 524 ff.
[14]) Epist. 116, 5.

mittel er jedoch diese Ablehnung begründete, läßt sich der Schrift De officiis und speziell dem Kapitel vom Decorum entnehmen:

Wenn Cicero (§ 15), nachdem er — in Übereinstimmung mit dem stoischen Dogma — die vier Kardinaltugenden als stufenweise Entfaltung der spezifisch menschlichen Vernunftnatur charakterisiert hat, mit den Worten schließt: «Formam quidem ipsam; Marce fili, et tamquam faciem honesti vides, 'quae si oculis cerneretur, mirabiles amores' ut ait Plato, 'excitaret' [sapientiae]» —, so scheint dies Zitat aus dem Phaidros zunächst nur die Bedeutung eines stilistischen Schmucks zu besitzen; ebenso lassen sich aus einem vereinzelten Ausdruck wie «simulacra virtutis» [15]) noch keine systematischen Schlüsse ziehen.

Wenn jedoch, wie wir gesehen haben, als Grundvoraussetzung der Lehre vom Decorum der Gedanke erscheint, daß das Gute an sich, durch die sittlichen Handlungen des Einzelnen gleichsam hindurchleuchtend seinem Verhalten die Schönheit und die Anziehungskraft auf die Mitmenschen verleiht, so wird es deutlich, daß das Platonzitat, das an jener kompositionell so wichtigen Stelle ohne weitere Motivierung erscheint, nicht als bloße gelehrte Reminiszenz anzusehen ist, sondern geradezu das Motto der Ethik des Panaitios darstellt.

Die vollkommene Tugend — und mit ihr der Weise — sind bei Panaitios in eine Sphäre der Transzendenz verwiesen: sie ist das Maß für die Handlungen des Einzelnen und kommt in ihnen als Schönheit zur Erscheinung; sie ist daher die oberste Ursache für die amicitia der Menschen untereinander und bewirkt zugleich denjenigen Aufschwung der Seele, der die Pflichterfüllung ermöglicht [16]).

Wir sehen also, daß es das Platonische Motiv des *πρῶτον φίλον* ist, das hier in die stoische Ethik eingeführt wird und das in die Statik dieses Systems ein dynamisches Moment hineinträgt, durch das der Begriff des *προκόπτων* erst zu seiner vollen Entfaltung kommen kann. Wenn der Fortschreitende, getrieben von dem Impuls, der von der Schönheit des transzendenten Urbildes ausgeht, danach strebt, sich ihm anzugleichen, so liegt hier deutlich eine Verwandtschaft mit dem *φιλόσοφος* Platons zugrunde.

Aber so sehr auch die Anlehnung an Platon, die wir in diesem — für den Gesamtaufbau des Panaitischen Systems wesentlichen — Punkte feststellen konnten, zu beachten ist, so darf doch darum nicht übersehen werden, daß die Bedeutung dieses gedanklichen Moments durch den Zusammenhang, in den es bei Panaitios gestellt ist, eine von Platon wesentlich verschiedene Wendung erhalten hat:

Eine grundlegende Differenz gegenüber Platon besteht darin, daß das Platonische Motiv hier ganz und gar mit Hilfe der moralisch-psychologischen Kategorien der Stoa gedeutet wird: die *ἰδέα τἀγαθοῦ* (forma

---

[15]) I 46.

[16]) Diese pädagogische Bedeutung, die die anziehende Kraft des *honestum* besitzt, kommt z. B. Tusc. disp. II 58 zum Ausdruck (auf ihr beruht z. T. die Vorliebe für das historische *exemplum*) *«Ad ferendum igitur dolorem placide atque sedate plurimum proficit toto pectore, ut dicitur, cogitare, quam id honestum sit. Sumus enim natura ... studiosissimi adpetentissimique honestatis, cuius quasi si lumen aliquod aspeximus, nihil est quod, ut eo potiamur non parati simus et ferre et perpeti ...»*

honestatis) ist gleichgesetzt mit der ἔννοια (notio), die in der Seele des Menschen lebt. Auf der anderen Seite ist sie — objektiv betrachtet — ihrem Wesen nach nichts anderes als der Inbegriff der m e n s c h - l i c h e n V e r n u n f t n a t u r.

Wenn Panaitios diese «excellentia et dignitas humanae naturae» zum Ausgangspunkt der ethischen Betrachtung und jeder Bestimmung der Pflichten macht, so bleibt er hier auf dem Boden der alten Stoa und unterwirft sich ihrer Definition des τέλος: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Aber diese Bestimmung wird bei Panaitios in eigentümlicher Weise ausgedeutet und modifiziert: während die alte Stoa als φύσις nur die allgemeinmenschliche Vernunftnatur anerkannte, tritt bei Panaitios daneben eine andere Bedeutung dieses Begriffs: φύσις bezeichnet für ihn zugleich die s p e z i f i s c h e A n l a g e des Einzelnen. Es erwächst hieraus dem Menschen die Aufgabe, die Gesetzlichkeit seiner besonderen Individualität mit dem allgemeinen Gesetz, das in dem Menschsein als solchem beschlossen ist, zu vereinen.

Und noch eine dritte Macht muß der Mensch in seine Lebensrechnung aufnehmen: das äußere Schicksal in seiner Wandelbarkeit, die τύχη. Wenn es die Aufgabe des Menschen ist, innerhalb des Rahmens seiner allgemeinen Vernunftnatur seine eigene Individualität zu berücksichtigen, so soll er innerhalb der durch das Sittengesetz und die eigene Veranlagung gezogenen Grenzen seiner jeweiligen Situation und bürgerlichen Stellung gerecht werden.

Der Akt, in dem dies Abwägen aller Gegebenheiten seinen Ausdruck findet, ist die im freien Willen vollzogene W a h l der Lebensform, durch die der Mensch selbst in der Erkenntnis seiner Bedingtheit durch Natur und Schicksal sich endgültig die Rolle bestimmt, deren Durchführung seine Lebensaufgabe ist.

Wenn wir nach der Bedeutung dieser Erweiterung der stoischen ethischen Bestimmungen durch Panaitios fragen, so ergibt sich zunächst, daß hier mit den Begriffsmomenten der individuellen φύσις und der τύχη eine neue Sphäre in die Systematik der Stoa einbezogen wird: diejenige der e m p i r i s c h e n W i r k l i c h k e i t. Das fast gewaltsam anmutende Nebeneinander, in dem hier der ursprünglich stoische normative Begriff einer abstrakten Menschennatur zusammen mit dem empirischen einer individuellen und konkreten erscheint, exemplifiziert auf das Eindringlichste, wie Panaitios die begriffliche Starrheit der stoischen Ethik durchbricht, um die beiden im System der alten Stoa sich nirgends berührenden Seinssphären in Beziehung zu setzen. Zugleich offenbart sich an dieser Stelle des Panaitischen Systems mit Deutlichkeit, welcher Art die gedanklichen Gegebenheiten waren, von denen Panaitios bei seiner Umbildung des stoischen Systems ausgeht: Der empirische Naturbegriff, der hier erscheint, gehört seinem Ursprung nach in den Zusammenhang einer Philosophie, die in ihrer Grundtendenz der stoischen völlig entgegengesetzt ist: der p e r i p a t e t i s c h e n.

Denn wenn als ein Grundzug der stoischen Ethik die Tendenz zur Verabsolutierung der praktischen Vernunft zu bezeichnen ist, so lassen sich in der Philosophie des frühen Peripatos gedankliche Motive er-

kennen, die in eine völlig entgegengesetzte Richtung zu weisen scheinen: es handelt sich um jene Tendenz, die schon bei Aristoteles beginnende Loslösung der Ethik von dem idealistischen normativen Denken und ihre Verknüpfung mit der empirischen Wirklichkeit in einer immer stärkeren Weise zu betonen:

Wenn schon Aristoteles bei seiner Behandlung des Problems, ob die *ἀρετή* etwas Freiwilliges (*ἑκούσιον*) sei [17]), von der Annahme ausgeht, daß es ein angeborenes Streben nach dem *τέλος*, die «Wohlgeborenheit» im eigentlichen Sinne, gebe, und mit diesem Begriff der *εὐφυΐα* bereits prinzipiell die Möglichkeit einer mehr oder minder starken «Begabung» für die Tugend anerkennt, so wird in den Magna Moralia — deren Ansetzung in die Zeit des Theophrastischen Peripatos wir mit R. Walzer [18]) für gesichert halten — das deterministische Element in der Weise verstärkt, daß dem Nichtbegabten zwar die Möglichkeit eines gewissen Fortschrittes zuerkannt, diejenige jedoch, es dem *εὐφυής* jemals gleichzutun, prinzipiell abgesprochen wird [19]). Und wenn Aristoteles von der auf *φρόνησις* beruhenden Tugend im eigentlichen Sinne die — auf der Disposition der *δυνάμεις* beruhenden — «natürlichen» Tugenden unterscheidet, deren wesentliches Merkmal es ist, daß sie bei den einzelnen in v e r s c h i e d e n e r Weise ausgebildet sind [20]), so wird die Bedeutung dieser angeborenen Tugenden [21]) in der großen Ethik erheblich stärker betont, indem ihnen der Primat vor der praktischen Vernunft zuerkannt wird [22]).

Der Begriff der *φύσις*, der in der peripatetischen Ethik steigende Bedeutung gewinnt, bezeichnet also die unveränderliche Anlage des Menschen, die auf der einen Seite die Möglichkeit sittlicher Entwicklung überhaupt bis zu einem gewissen Grade bestimmt, auf der anderen Seite die i n d i v i d u e l l e Differenzierung in sich schließt.

Wenn wir also sehen, daß der Begriff einer individuellen Natur, den Panaitios neben den der allgemeinen Vernunftnatur stellt, ein wesentliches p e r i p a t e t i s c h e s Motiv darstellt, so läßt sich mit einer — allerdings beträchtlichen — Einschränkung dasselbe von dem dritten in seiner Pflichtenlehre berücksichtigten Faktor, der *τύχη*, sagen. Es ist bekannt, daß der Einfluß, den Aristoteles und mehr noch Theophrast dem äußeren Schicksal einräumten, ein Hauptangriffspunkt für die Polemik der alten Stoa gegen den Peripatos gewesen ist. Um jedoch die

---

[17]) Nikom. Eth. 1114 b 1 sqq.

[18]) R. Walzer, M. M. und Arist. Ethik, N. Ph. U. VII, Berlin 1929, S. 15 ff.

[19]) M. M. 1187 b 28 . . . *οὐ γὰρ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φ ύ σ ι ς ὑ π ά ρ ξ η, βελτίων μέντοι ἔσται.*

[20]) Nikom. Eth. 1144 b 3 sqq. *πᾶσιν γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως (καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς . . .* (1144 b 34) *οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη, τὴν δ᾽ οὔπω εἰληφὼς ἔσται· τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ᾽ ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.*

[21]) Die *φυσικὴ ἀρετή* wird hier auch als *φυσικὴ ὁρμὴ πρὸς ἀρετήν* bezeichnet 1197 b 36—1198 a 21.

[22]) 1206 b 19 *δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμὴν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίγνεσθαι . . . εἶθ᾽ οὕτως τὸν λόγον ὕστερον ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα.*

Rolle, die die fortuna in der Ethik des Panaitios spielt, zu begreifen, genügt es nicht, auf diese theoretische Voraussetzung hinzuweisen:

Wenn ein Schüler des Theophrast, Demetrios von Phaleron, ein Werk über die *Τύχη* schrieb, in dem ihre Allmacht über Menschen und Völker dargestellt wurde [23]), so fanden hier bekanntlich weit weniger Traditionen der philosophischen Schule als das spezifische Lebensgefühl des hellenistischen Menschen, das sich schon in den Dramen des Euripides ankündigt, und das in der Diadochenzeit zu der kultischen Verehrung der *Τύχη* geführt hat [24]), seinen Ausdruck.

Worauf es jedoch in unserem Zusammenhang vor allem ankommt, ist die Tatsache, daß dieses Lebensgefühl, für das das Dasein des Menschen eine ununterbrochene Folge von «Umschwüngen» (*μεταβολαί*) bedeutet, zugleich eine spezifische L e b e n s w e i s h e i t gezeigt hat. Es ist die Lehre von der Bedeutung des Augenblicks (*καιρός*) [25]).

Der Moment ist gewissermaßen die einzige Handhabe des Menschen, des unaufhörlich fließenden, gestaltlosen Ungefähr, in das er gestellt wird, immer von neuem Herr zu werden [26]); die Anpassung an den Augenblick ist daher die einzige Form der sittlichen Bewährung, die ihm bleibt.

Als Ausdruck dieser Weltanschauung erscheint zuerst jener Vergleich des Menschen mit einem Schauspieler, den wir in der Panaitischen Lehre vom Decorum wiederfinden. Die *τύχη* ist es zunächst, die das «Welttheater» beherrscht und dem Menschen seine Rollen zuerteilt [27]). Wenn wir nun in den Begriffsmomenten der individuellen *φύσις* und der *τύχη* Gegebenheiten des hellenistischen Denkens erkennen konnten, so ist gerade die Verwertung und Umbildung des ursprünglich aus der Sphäre der Tyche-Ideologie stammenden Schauspielergleichnisses charakteristisch für die Art und Weise, wie Panaitios diese Motive in einen neuen gedanklichen Zusammenhang gestellt hat.

Auch Panaitios betont die Notwendigkeit der Anpassung an den Augenblick, — aber die wechselnden Rollen, die die *τύχη* verleiht, sind nur Modifikationen der durch die individuelle Natur verliehenen einheitlichen Rolle, wie diese wiederum eine Modifikation der allgemein menschlichen Rolle darstellt.

Wenn so die Mannigfaltigkeit der einzelnen personae auf ein oberstes Maß bezogen wird und damit der ursprüngliche Sinn des Schauspielergleichnisses, das ein Symbol für die völlige Abhängigkeit des Menschen vom äußeren Schicksal und seiner Wandelbarkeit darstellte, in einer

---

[23]) Vgl. R. v. Scala, Die Studien des Polybios, Stuttgart 1890, S. 159 ff.

[24]) Vgl. W. Schadewaldt, Monolog und Selbstgespräch, Berlin 1926, S. 255 ff.

[25]) Gnomol. Vatic., hrsg. L. Sternbach, Wien. Studien X 26 *Δημήτριος ἐρωτηθείς, τίς ἄριστος σύμβουλος ʽὁ καιρός' ἔφη.*

[26]) Für dies Zeitgefühl ist charakteristisch die bei Plutarch, *Παραμυθ. πρὸς Ἀπολλ.* 6 (p. 104 a 19 ff.) überlieferte Euripides-Kritik des Demetrios Ph. *ὅθεν ὀρθῶς ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος εἰπόντος Εὐριπίδου . . . ʽμί' ἡμέρα τὰ μὲν καθεῖλεν ὑψόθεν, τὰ δ' ἦρ' ἄνω' τὰ μὲν ἄλλα καλῶς ἔφη λέγειν αὐτόν, βέλτιον δ' ἂν ἔχειν, εἰ μὴ μίαν ἡμέραν, ἀλλὰ στιγμὴν εἶπε χρόνου.*

[27]) Vgl. oben S. 16 f.; vgl. auch die bei R. v. Scala, a. a. O. S. 171 angeführten Verwendungen dieses *τόπος*.

charakteristischen Weise korrigiert wird, so äußert sich die Überwindung sowohl der in der Physis-Lehre des Peripatos enthaltenen deterministischen Elemente als auch der mit dem Tyche-Glauben gegebenen Relativierung der ethischen Betrachtungsweise in der Einführung desjenigen Momentes, das bei Cicero als die «quarta persona» bezeichnet wird. Wenn es hier heißt: «Was wir für eine Maske tragen wollen, hängt von unserem e i g e n e n W i l l e n ab», und wenn dann die Anweisung gegeben wird, wie die Wahl dieser Maske unter bewußter Berücksichtigung der durch φύσις und τύχη gegebenen Bedingungen vollzogen werden solle, so ist hier gegenüber der peripatetischen Ethik ebenso wie gegenüber der populären hellenistischen Moral ein völlig neues, und zwar spezifisch s t o i - s c h e s Moment gegeben: während die φύσις bisher nur als eine unbewußt das sittliche Verhalten beeinflussende, die τύχη als eine fremde, von außen auf das Handeln einwirkende Macht gedacht wurde, werden sie hier zu Faktoren des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung des handelnden Subjekts:

Hiermit ist die Verknüpfung der beiden im hellenistischen Denken einander gegenüberstehenden Betrachtungsweisen vollzogen: Das handelnde Subjekt und seine Einheit steht, wie in der Lehre der alten Stoa, im Mittelpunkt der ethischen Bestimmungen, aber es handelt sich nicht mehr nur um eine abstrakte Einheit der rationalen Bewußtseinsgehalte, sondern um die konkrete der realen Komponenten der Einzelperson.

Der Begriff, in dem sich diese Vereinigung ausdrückt, ist das D e - c o r u m : das absolute πρέπον bezieht sich auf das Menschsein als solches und ist mit der absoluten vernünftigen Harmonie, dem Honestum, identisch, aber es wird nur durch das πρέπον im engeren Sinne, das ist: in der Angemessenheit der einzelnen Handlung an Charakter und jeweilige Situation des Handelnden w i r k l i c h.

Dies Moment der V e r w i r k l i c h u n g des Sittlichen im konkreten Handeln des Einzelnen, das, wie wir gesehen haben, im System der alten Stoa fehlte, ist die wichtigste Konsequenz der von Panaitios vollzogenen Synthese der rationalen Ethik der alten Stoa mit der empirischen Menschen- und Weltbetrachtung des Peripatos.

Die Möglichkeit, dieses Moment einzuführen, war gegeben durch die Umbildung, der Panaitios die p s y c h o l o g i s c h e Grundlegung der Ethik unterzog: Wenn Panaitios an die Stelle des psychologischen Monismus der alten Stoa eine Zweiheit von seelischen Kräften, die ratio und die irrationalen Triebe, setzte, so scheint es zunächst, als ob hier nur das psychologische Schema der peripatetischen Ethik übernähme, und wenn es heißt, daß die Triebe nicht «über das Ziel hinausschießen», noch «vor ihm zurückbleiben» dürfen, so ist hier eine offenbare Analogie zu den Aristotelischen Begriffen der ὑπερβολή und ἔλλειψις gegeben: die einzelne Handlung ist als eine μεσότης gefaßt. Jedoch gegenüber der peripatetischen Betrachtungsweise läßt sich eine wichtige Differenz feststellen in der Art, wie dies Motiv der μεσότης mit dem stoischen Begriff der ὁμολογία in Verbindung gebracht wird: die Exaktheit der einzelnen Handlung ist zugleich Ä u ß e r u n g der inneren Übereinstimmung der Seele, die andererseits nur im Handeln sich v e r w i r k l i c h e n kann.

Es ist hier also die völlige Einheit von Innen und Außen, Sein und Erscheinen hergestellt.

Die Wirkung dieser im Handeln in Erscheinung tretenden seelischen Harmonie ist die adprobatio der Mitmenschen. Die Ursache dieser Wirkung ist auf der einen Seite, wie wir gesehen haben, die Tatsache, daß in der individuellen *ὁμολογία* des Einzelnen und seiner Handlungen die absolute Harmonie des Sittlichen an und für sich sichtbar wird, — auf der anderen Seite die mit der Vernunftnatur des Menschen gegebene Fähigkeit, die Schönheit des Guten, wo sie sich offenbart, zu e r k e n n e n.

Hiermit ist der Gegensatz zwischen der «Wohlgefälligkeit» und der Sittlichkeit, der von den Sophisten bis zu den Kynikern Gegenstand der ethischen Diskussion gewesen war, beseitigt, und die Frage nach dem Werte der *εὐδοξία* — im Gegensatz zu Chrysipp und der alten Stoa [28]) — im positiven Sinne beantwortet: Da das Sittliche notwendig als Schönheit in Erscheinung tritt, da ferner die Menschen als solche die Fähigkeit besitzen, von dieser Schönheit angezogen zu werden, so ist weder eine verkannte Tugend denkbar, noch gibt es im Leben sittlich-irrelevante «Äußerlichkeiten». Die kleinsten Nuancen des Betragens erhalten ihren sittlichen Wert als äußeres Zeichen eines innerlich harmonischen Wesens.

Die werbende Kraft, die nach Panaitios' Lehre allem Sittlichen innewohnt, bildet daher die Hauptvoraussetzung für seinen Nachweis der Identität von Nutzen und Sittlichkeit: da es in der überwiegenden Anzahl der Fälle die M e n s c h e n sind, von denen sowohl Nutzen wie Schaden zugefügt wird, so ist es das erste Gebot des utile, die Liebe der Mitmenschen zu erlangen. Und da diese Liebe eine notwendige Folge des allem Sittlichen anhaftenden Decorum ist, so ist das utile untrennbar mit dem honestum verbunden [29]). Wenn wir also das Prinzip der Einheit von Schönheit und Sittlichkeit in seinen Konsequenzen für das System des Panaitios überblicken, so stellt es sich uns als Besonderheit dieses Systems dar, wie hier durch gedankliche Überbrückung und Verschmelzung der im allgemeinen Bewußtsein getrennten Wertgebiete, deren Sonderung und Scheidung seit der Sophistik Gegenstand des philosophischen Nachdenkens gewesen war, versucht wird, das alte Ideal der *καλοκαγαθία* auf theoretischer Basis neu emporzurichten.

Kehren wir nunmehr zu dem Punkt zurück, von dem unsere Betrachtung ihren Ausgang nahm, d. h. zu der Frage, in welcher Weise der stoische Begriff der *τέχνη τοῦ βίου* durch Panaitios mit neuem Inhalt erfüllt worden ist, so ist zunächst deutlich, daß die Schwierigkeiten, die

---

[28]) Cicero De finibus III 57 «*De bona autem fama (quam enim appellant εὐδοξίαν, aptius est bonam famam hoc loco appellare quam gloriam) Chrysippus quidem et Diogenes detracta utilitate ne digitum quidem causa eius porrigendum esse dicebant.*»

[29]) Dieser Nachweis bildet den wesentlichen Inhalt des II. Buches von De officiis. Sein Grundgedanke ist in dem Satz ausgesprochen (II 32): «*Etenim illud ipsum quod honestum decorumque dicimus, quia per se nobis placet animosque omnium natura et specie sua commovet, maximeque quasi perlucet ex iis quas commemoravi virtutibus, idcirco illos, in quibus eas virtutes esse remur, a natura ipsa diligere cogimur.*»

wir im Anschluß an die in der antiken Polemik erhobenen Einwände in diesem Begriff nachweisen konnten, hier überwunden sind: Die «ars vivendi» ist hier nicht mehr ein auf der Übereinstimmung der Bewußtseinsinhalte beruhendes W i s s e n, sondern das durch das Bewußtsein geregelte Gleichgewicht der seelischen K r ä f t e, das sich im Handeln v e r w i r k l i c h t.

Nicht mehr auf die abstrakte Einheit des honestum soll die Gesamtheit der Lebensäußerungen bezogen werden, sondern auf die konkrete des Individuum: es ist hier also auf der einen Seite erfüllt, was A r i s t o t e l e s von der *τέχνη* forderte: die seelische *ἐνέργεια* ist in einem räumlich-zeitlichen *ἔργον* objektiviert, ohne daß darum auf der anderen Seite die s t o i s c h e Wendung auf das Subjekt aufgegeben würde: das Leben, das als die im Tun nach außen projizierte Innerlichkeit gefaßt ist, ist auf diese Weise in diejenige feste funktionelle Beziehung zu dem Handelnden gesetzt, die der Schöpfer zu seinem Werk besitzt.

Mit diesem Moment der Verwirklichung ist auch zugleich die Möglichkeit gegeben, von P e r s ö n l i c h k e i t im modernen Sinne zu sprechen. Denn in der Vielheit der «personae», die Panaitios dem Menschen überträgt, und in der sich das Zusammenwirken von Sittengesetz und freiem Willen auf der einen — der physischen und schicksalsmäßigen Bedingtheit auf der anderen Seite ausdrückt, ist zuerst jene charakteristische Verbindung von Ideellem und Realem, Freiheit und Bedingtheit, jene Zugehörigkeit sowohl zur intelligiblen als auch zur Sinnenwelt angedeutet, die nach der Definition Kants als wesentlicher Inhalt des Persönlichkeitsbegriffs gelten muß (Kritik der prakt. Vernunft I. Teil 1. Bd. 3. Hauptst.).

Wenn wir allerdings in diesem Zusammenhang von «Persönlichkeit» sprechen, so kann dies nur durch die Absicht gerechtfertigt werden, die T e n d e n z zu diesem Begriff hin, die in der Philosophie des Panaitios zweifellos enthalten ist, zu unterstreichen: Wir haben uns jedoch bewußt zu bleiben, daß wir in dem Begriff der Persönlichkeit einen modernen Terminus vor uns haben, der zu seiner vollen Entfaltung erst durch das Christentum gelangt ist: die christliche Vorstellung vom spezifischen Wert der Einzelseele, die noch in dem Kantischen Begriff der Würde der Persönlichkeit nachwirkt, fehlt selbstverständlich bei Panaitios durchaus.

Bei ihm beruht die Würde des Einzelnen vielmehr darauf, daß er die m e n s c h l i c h e G a t t u n g in ihrem Vorrang über die übrigen Geschöpfe repräsentiert. Wenn wir in der vorangehenden Untersuchung, um Panaitios von der alten Stoa abzuheben, seine Betonung der individuellen und konkreten Elemente unterstrichen haben, so müssen wir hier nochmals aufs Schärfste hervorheben, daß die Individualität für Panaitios Geltung und Berechtigung nur besitzt, insofern und solange sie im Rahmen der allgemein menschlichen Vernunftnatur bleibt.

Wenn Panaitios diese spezifisch menschliche Vernunftnatur zum Ausgangspunkt der ethischen Betrachtung nimmt, so unterscheidet er sich hierin zunächst nicht von den übrigen Stoikern; aber trotzdem ruht in der Panaitischen Philosophie auf dem «Menschlichen» als solchem ein besonderer Akzent, der nur zu verstehen ist, wenn wir ihn in Verbin-

dung bringen mit dem eigentümlich *diesseitigen* Charakter der Panaitischen Philosophie, durch den er sich von allen übrigen Stoikern, seinen Vorgängern sowohl als vor allem von seinem großen Schüler Poseidonios unterscheidet:

Wenn Panaitios die Brücke der *συμπάθεια* zwischen Mikrokosmos und Makrokosmus leugnet [30]), und auf der anderen Seite eine Möglichkeit des Fortlebens nach dem Tode ausschließt — weil die Charakterähnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern zeige, daß die Seele mit dem Körper geboren werde und also auch mit ihm zugrunde gehen müsse [31]) —, so lehrt dies, daß für ihn der Mensch nur in seiner Verhaftung an das individuelle und körperliche Hier und Jetzt denkbar ist, und daß auch die ratio für ihn *nur* das spezifisch *Menschliche* ist, nicht zugleich — wie für die übrigen Stoiker — auf eine über die menschliche erhabene, göttliche Existenzform hindeutet, zu der ein Aufstieg oder eine Verbindung irgendwelcher Art gedacht werden kann.

Wenn auch diese Beschränkung der Ethik auf den Bereich des Menschlichen sowohl in der Sokratischen Haltung der *ἀνθρωπίνη σοφία* als auch besonders in der methodischen Zurückführung der Ethik auf das *ἀνθρώπινον ἀγαθόν* durch Aristoteles vorgebildet ist, so bekommt doch dies gedankliche Motiv erst im Zusammenhang der Philosophie des Panaitios sein eigentümliches Ethos, durch das es für alle Folgezeit wirksam wurde: Wenn die *Menschenwürde* für Panaitios die erhabenste Idee darstellt, der er als Gegenstand der Kontemplation eine unmittelbare pädagogische Wirkung beimißt, und wenn er dann auf der anderen Seite auf die schwierigen Voraussetzungen hinweist, unter denen sich die Sterblichen immer wieder mühselig ihren rechten Weg suchen müssen, so ist hier eine Spannung gegeben, die ihren endgültigen sprachlichen Ausdruck erst in dem lateinischen Worte «humanitas» gefunden hat.

Die eigentümliche Verbindung von Anspruch und Bescheidung, die dieser Begriff, dessen mannigfaltige von der *ἐλευθεριότης* über die *φιλανθρωπία* zu der *ἐπιείκεια* und *εἰρωνεία* schillernden Bedeutungsnuancen R. Reitzenstein in hervorragender Weise dargestellt hat [32]), in sich schließt, ist völlig nur zu verstehen, wenn man ihn im Zusammenhang mit den Grundmotiven der Panaitischen Philosophie, wie wir sie oben zu charakterisieren versuchten, betrachtet:

In dem Begriff der humanitas ist jene *Zweiheit* der ideellen und allgemeinen Menschennatur auf der einen, der konkreten und begrenzten auf der anderen Seite enthalten, eine Zweiheit, die, wie wir gesehen haben, überbrückt und zur Einheit zusammengefaßt wird durch das Decorum.

Wenn es nun als Kennzeichen klassischen Geistes überhaupt bezeichnet worden ist [33]), daß in ihm «die Idee des Menschen Gewißheit ge-

---

[30]) Cicero De divinatione II 88 ff.

[31]) Cicero, Tusc. disp. I 79.

[32]) R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum.

[33]) W. Schadewaldt, Begriff und Wesen der antiken Klassik (Das Problem des Klassischen und der Antike, Vorträge, geh. a. d. Fachtagung d. kl. Altertumsw. zu Naumburg 1930, Leipzig 1931, S. 15 ff.) S. 31 f.

worden ist, und so als verpflichtende Norm den Menschen auf sich selbst und über sich selbst hinausweist», so ist diese «zwiefache scheinbar widersprechende Wirksamkeit, in der der klassische Geist erst sein Wesen erfüllt», im Begriff der humanitas zur bewußten Forderung geworden: hiermit ist das Moment bezeichnet, das die römische Klassik von der griechischen unterscheidet und sie zugleich mit jeder späteren verbindet.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den mannigfaltigen Erscheinungsformen nachzugehen, in denen dies — von Panaitios zuerst theoretisch erfaßte — Motiv der Zweiheit in der europäischen Gedankenwelt wiederkehrt —, sei es in direkter Nachwirkung der durch Cicero vermittelten Panaitischen Gedanken, sei es in selbständiger Äußerung einer gleichgerichteten Menschen- und Weltauffassung.

Die lebendige Kraft, mit der dieser Gedanke im klassischen Fühlen und Denken immer wieder wirksam gewesen ist, kann auf keine Weise deutlicher vor Augen geführt werden, als durch einige Sätze aus Goethes «Dichtung und Wahrheit»[34]), in denen — bereichert und vertieft durch die seelische Erfahrung der christlichen Jahrhunderte — das Grundproblem der Panaitischen Philosophie und seine Lösung in überraschender Weise wieder auflebt.

«Alle Menschen guter Art empfinden bei zunehmender Bildung, daß sie auf der Welt eine doppelte Rolle zu spielen haben, eine wirkliche und eine ideelle, und in diesem Gefühl ist der Grund alles Edlen aufzusuchen. Was uns für eine wirkliche zugeteilt sei, erfahren wir nur allzu deutlich; was die zweite betrifft, darüber können wir selten ins klare kommen. Der Mensch mag seine höhere Bestimmung auf Erden oder im Himmel, in der Gegenwart oder in der Zukunft suchen, so bleibt er deshalb doch innerlich einem ewigen Schwanken, von außen einer immer störenden Einwirkung ausgesetzt, bis er ein für allemal den Entschluß faßt, zu erklären, das Rechte sei das, was ihm gemäß ist.»

[34]) 3. Teil, 11. Buch (Weimarer Ausg. [1890]) Bd. 28, S. 26.